احسن الہدایہ

ترجمہ وشرح اُردو

ھدایہ

از باب عتق احد العبدین
تا
باب قطع الطریق

تصنیف

شیخ الاسلام برہان الدین ابوالحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

مترجم وشارح

مفتی عبدالحلیم قاسمی بستوی معین مفتی دارالعلوم دیوبند

تسہیل عنوانات وتخریج

مولانا صہیب اشفاق صاحب

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاهور
فون: 042-37224228-37221395

احسن الہدایہ

جلد ۶

ترجمہ وشرح اردو

ھدایہ

احسن الہدایہ
جلد ٦

ترجمہ وشرح اردو

ھدایہ

از باب عتق احد العبدین تا باب قطع الطریق

تصنیف

شیخ الاسلام برہان الدین ابوالحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

المتوفی ۵۹۳ ھجری القمری

مترجم وشارح

مفتی عبدالحلیم قاسمی بستوی

معین مفتی دارالعلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر۔ غزنی سٹریٹ۔ اردو بازار۔ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نام کتاب: .... احسن الہدایہ (جلد ششم)

مصنف: .... شیخ الاسلام برہان الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

ناشر: .... مکتبہ رحمانیہ

مطبع: .... لعل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرما دیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین

بَابُ عِتْقِ أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ

یہ باب دوغلاموں میں سے ایک کے آزاد ہونے کے بیان میں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے باب العبد يُعتَقُ بعضه کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے باب عتق أحد العبدین کو بیان کررہے ہیں، کیوں کہ دونوں ابواب میں عتق بعض ہی کا ہے، لیکن ایک غلام کا بعض دو کے بعض یعنی احد اور ایک سے مقدم ہے، اس لیے صاحب کتاب نے عتق بعض العبد کو عتق أحد العبد سے مقدم کرکے بیان کیا ہے۔ (بنایہ: ۵/۲۳۹)

وَمَنْ كَانَ لَهُ ثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ دَخَلَ عَلَيْهِ اِثْنَانِ فَقَالَ أَحَدُكُمَا حُرٌّ، ثُمَّ خَرَجَ وَاحِدٌ وَدَخَلَ اخَرُ فَقَالَ أَحَدُكُمَا حُرٌّ، ثُمَّ مَاتَ وَلَمْ يُبَيِّنْ، عَتَقَ مِنَ الَّذِيْ أُعِيْدَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ ثَلَاثَةُ أَرْبَاعِهِ وَنِصْفُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْاخَرَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ كَذٰلِكَ إِلَّا فِي الْعَبْدِ الْاخِرِ فَإِنَّهُ يَعْتِقُ رُبُعُهُ، أَمَّا الْخَارِجُ فَلِأَنَّ الْإِيْجَابَ الْأَوَّلَ دَائِرٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الثَّابِتِ وَهُوَ الَّذِيْ أُعِيْدَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ فَأَوْجَبَ عِتْقَ رَقَبَةٍ بَيْنَهُمَا لِاسْتِوَائِهِمَا فَيُصِيْبُ كُلًّا مِنْهُمَا النِّصْفُ، غَيْرَ أَنَّ الثَّابِتَ اِسْتَفَادَ بِالْإِيْجَابِ الثَّانِيْ رُبُعًا اخَرَ، لِأَنَّ الثَّانِيَ دَائِرٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الدَّاخِلِ فَيُتَنَصَّفُ بَيْنَهُمَا، غَيْرَ أَنَّ الثَّابِتَ اِسْتَحَقَّ نِصْفَ الْحُرِّيَّةِ بِالْإِيْجَابِ الْأَوَّلِ فَشَاعَ النِّصْفُ الْمُسْتَحَقُّ بِالثَّانِيْ فِيْ نِصْفَيْهِ، فَمَا أَصَابَ الْمُسْتَحَقَّ بِالْأَوَّلِ لَغَا، وَمَا أَصَابَ الْفَارِغَ بَقِيَ، فَيَكُوْنُ لَهُ الرُّبُعُ فَتَمَّتْ لَهُ ثَلَاثَةُ الْأَرْبَاعِ، وَلِأَنَّهُ لَوْ أُرِيْدَ هُوَ بِالثَّانِيْ يَعْتِقُ نِصْفُهُ، وَلَوْ أُرِيْدَ بِهِ الدَّاخِلُ لَايَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ فَيُتَنَصَّفُ فَيَعْتِقُ مِنْهُ الرُّبُعُ بِالثَّانِيْ، وَالنِّصْفُ بِالْأَوَّلِ، وَأَمَّا الدَّاخِلُ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُوْلُ لَمَّا دَارَ الْإِيْجَابُ الثَّانِيْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الثَّابِتِ وَقَدْ أَصَابَ الثَّابِتَ مِنْهُ الرُّبُعُ فَكَذٰلِكَ يُصِيْبُ الدَّاخِلَ، وَهُمَا يَقُوْلَانِ إِنَّهُ دَائِرٌ بَيْنَهُمَا، وَقَضِيَّتُهُ التَّنْصِيْفُ، وَإِنَّمَا نَزَلَ إِلَى الرَّابِعِ فِيْ حَقِّ الثَّابِتِ لِاسْتِحْقَاقِهِ النِّصْفَ بِالْإِيْجَابِ الْأَوَّلِ كَمَا ذَكَرْنَا، وَلَا اِسْتِحْقَاقَ لِلدَّاخِلِ مِنْ قَبْلُ فَيَثْبُتُ فِيْهِ النِّصْفُ.

ترجمہ: جس شخص کے تین غلام ہوں اور اس کے پاس دوغلام آئے اور اس نے کہا تم میں سے ایک آزاد ہے، پھر ایک نکل گیا اور

دوسرا آیا پھر مولیٰ نے کہا تم میں سے ایک آزاد ہے اس کے بعد مولیٰ مرگیا اور اس نے مُعتَق کی وضاحت نہیں کی تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں جس غلام پر قول کا اعادہ کیا گیا ہے اس کے تین چوتھائی حصے آزاد ہوں گے اور دوسرے دونوں کا نصف آزاد ہوگا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی فرمایا ہے سوائے بعد میں آنے والے غلام کے چنانچہ اس کا چوتھائی (ہی) آزاد ہوگا۔

رہا نکلنے والا غلام تو اس وجہ سے کہ پہلا ایجاب اس کے اور برابر باقی رہنے والے کے درمیان مشترک ہے اور ثابت وہ غلام ہے جس پر قول کا اعادہ کیا گیا ہے، لہٰذا ایجابِ اول نے ان دونوں کے مابین ایک رقبہ کے عتق کو واجب کردیا، اس لیے کہ وہ دونوں برابر ہیں، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو نصف نصف عتق حاصل ہوا۔

علاوہ ازیں ثابت غلام نے دوسرے ایجاب سے ربع اخر (کے عتق کا) فائدہ حاصل کرلیا، اس لیے کہ ایجاب ثانی اس کے اور داخل ہونے والے غلام کے درمیان مشترک ہے، لہٰذا (عتق ثانی بھی) ان کے مابین نصف نصف ہوگا، لیکن غلام موجود ایجابِ اول کے ذریعے نصف حریت کا مستحق ہو چکا ہے، اس لیے یہ غلام ایجاب ثانی سے جس نصف کا مستحق ہوا وہ اس کے دونوں نصف میں پھیل گیا، لہٰذا ایجاب اول سے جو اسے ملا وہ لغو ہوگیا اور جو غیر مستحق (فارغ) سے لاحق ہوا وہ باقی رہا اور (ایجاب ثانی سے) اسے رُبع ملا اور تین چوتھائی اس کے لیے مکمل ہوگیا۔

اور اس لیے کہ اگر ایجاب ثانی سے یہی غلام مراد لیا جائے تو اس کا نصف باقی آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر ایجابِ ثانی سے داخل مراد لیا جائے تو یہ نصف آزاد نہیں ہوگا، لہٰذا عتق کو آدھا آدھا کردیا گیا اور غلام موجود کا رُبع ایجاب ثانی سے آزاد ہوگا اور اس کا نصف ایجابِ اول سے آزاد ہوگا۔

رہا داخل تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ایجاب ثانی غلام داخل اور غلام ثابت کے مابین مشترک ہے اور اس عتق سے ثابت کو ربع ملا ہے تو داخل کو بھی ربع ہی ملے گا۔ حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ ایجاب ثانی ثابت اور داخل میں مشترک ہے اور یہ اشتراک تنصیف کا مقتضی ہے، لیکن موجود کے حق میں ربع کی طرف عود کیا گیا ہے، اس لیے کہ وہ ایجاب اول سے نصف عتق کا مستحق ہو چکا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور داخل کے لیے اس سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہے، لہٰذا اس میں نصف عتق ثابت ہوگا۔

اللغات:

﴿أعید﴾ دہرایا گیا تھا۔ ﴿ربع﴾ چوتھائی، چوتھا حصہ۔ ﴿أوجب﴾ سبب بنا، واجب کیا۔ ﴿استواء﴾ برابری۔ ﴿استفاد﴾ حاصل کیا ہے۔ ﴿دائر﴾ گھومنے والا ہے۔ ﴿یتنصّف﴾ آدھا آدھا ہوگا۔ ﴿حرّیة﴾ آزادی۔ ﴿شاع﴾ پھیل گیا۔ ﴿لغا﴾ لغو ہوگیا۔

تین غلاموں میں سے ایک کو غیر معین طور پر آزاد کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے تین غلام ہوں (۱) سلمان (۲) سلیم (۳) نعمان اور ان میں سے دو غلام یعنی سلمان اور سلیم اس کے پاس آئے اور مولیٰ نے ان سے کہا أحد کما حر تم میں سے ایک آزاد ہے، پھر ان میں سے سلیم باہر چلا گیا اور سلمان مولیٰ کے پاس موجود ہی تھا کہ اتنے میں تیسرا غلام یعنی نعمان بھی آگیا اور پھر مولیٰ نے یہ کہہ دیا أحد کما حرٌّ یعنی تم میں سے ایک

آزاد ہے، اور دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں مولیٰ نے مُعتَق غلام کی تعیین اور وضاحت نہیں کی یہاں تک کہ اس کا انتقال ہوگیا تو حضرات شیخین ﷭ کے یہاں مولیٰ کا اعتاق ان سب کے درمیان مشترک ہوگا اور عتق کی تقسیم اس طرح ہوگی کہ جو غلام پہلے اور دوسرے دونوں ایجابوں کے وقت مولیٰ کے پاس موجود ہو جیسے صورتِ مسئلہ میں ''سلمان'' ہے اس کے تین چوتھائی حصے آزاد ہوں گے اور مابقی دونوں یعنی خارج آ کر جانے والے اور داخل بعد میں آنے والے غلاموں کا نصف نصف آزاد ہوگا۔ حضرت امام محمد ﷫ بھی یہی فرماتے ہیں کہ ثابت یعنی دونوں ایجابوں کے وقت موجود رہنے والے غلام کے تین چوتھائی حصے آزاد ہوں گے اور خارج یعنی ایجاب اول کے بعد جو غلام باہر نکل گیا اس کا نصف آزاد ہوگا، لیکن داخل یعنی جو غلام ایجاب ثانی کے وقت موجود تھا اس کا ربع آزاد ہوگا، گویا کہ حضرت امام محمد ﷫ اور حضرات شیخین ﷭ کا اختلاف اسی غلام داخل کے متعلق ہے چنانچہ حضرات شیخینؒ کے یہاں اس غلام کا نصف آزاد ہوگا جب کہ امام محمد ﷫ کے یہاں اس کا ربع آزاد ہوگا۔

أما الخارج الخ صاحب کتاب صورتِ مسئلہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا ایجاب اول عبدِ خارج اور عبد ثابت کے مابین مشترک ہے اور ان میں سے کسی کو کسی پر کسی بھی حوالے سے کوئی فوقیت یا اولویت حاصل نہیں ہے، اس لیے ایجاب اول سے ان دونوں کا نصف نصف حصہ آزاد ہوا اس کے بعد خارج باہر چلا گیا اور ثابت وہیں مولیٰ کے پاس ٹھہر گیا اور دوسرا غلام مولیٰ کے پاس آیا اور مولیٰ نے دوبارہ **أحد کما حر** کہا تو یہ ایجاب غلام داخل اور غلام ثابت کے درمیان مشترک ہوگیا جس کے نتیجے میں غلام داخل کا بھی نصف حصہ آزاد ہوگیا اور رہا غلام ثابت تو اشتراک کا تقاضہ یہی ہے کہ عتق اور حریت کا نصف اس پر واقع ہو لیکن غلام ثابت کے حق میں پریشانی یہ ہے کہ ایجاب اول سے اس کا نصف آزاد ہو چکا ہے اور اب اس کی ذات نصف حر اور نصف غیر حر دو حصوں میں بٹ چکی ہے اور ظاہر ہے کہ ایجاب ثانی سے ملنے والی نصف حریت اس غلام کے ان دونوں حصوں پر پھیلی ہے، لیکن آزاد شدہ حصے پر آزادی کو واقع کرنا محال ہے، کیوں کہ یہ تحصیل حاصل ہے، اس لیے ایجاب ثانی سے ملنے والے نصف عتق کا ربع تو لغو اور بیکار ہو جائے گا اور غلام ثابت کے حصے میں ایجابِ ثانی کا ربع ہی مفید اور مؤثر ہوگا اور چوں کہ نصف اسے ایجاب اول سے حاصل ہوا ہے تو ایجاب اول کا نصف اور ایجابِ ثانی کا ربع ملا کر تین چوتھائی ہوگا اور غلامِ ثابت کے تین حصے آزاد ہوں گے۔

ولأنه لو أرید هو الخ غلامِ ثابت کو ایجاب ثانی سے ربع عتق حاصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ متعین ہو جاتا کہ ایجابِ ثانی سے صرف غلام ثابت مراد ہے تو چوں کہ اس کا نصف حصہ آزاد ہو چکا ہے، اس لیے مکمل مراد ہونے کے باوجود اس کا نصف ہی آزاد ہوتا، کیوں کہ جو نصف آزاد ہو چکا ہے اس پر عتق واقع کرنا محال ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی غلام ثابت کو ایجاب ثانی سے جو نصف ملا ہے اس کے دو حصے کر کے آزاد شدہ حصے پر ربع عتق کو واقع کرنا محال ہے، اسی لیے ہم نے اسے لغو قرار دے دیا ہے، اور اگر ایجاب ثانی سے مولیٰ صرف عبد داخل کو مراد لے اور اس کی وضاحت کر دے تو عبد ثابت کا صرف نصف اول ہی آزاد رہے گا، جو ایجابِ اول سے اسے حاصل ہوا تھا، اس پوری عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ عبد ثابت کا نصف اول چوں کہ ایجاب اول سے آزاد ہو چکا ہے، لہٰذا اس پر عتق واقع کرنا محال ہے۔

وأما الداخل الخ یہ عبارت مختلف فیہ مسئلے سے متعلق ہے، یعنی امام محمد ﷫ کے یہاں عبدِ داخل کا ربع آزاد ہوگا اور حضرات شیخین ﷭ کے یہاں اس کا نصف آزاد ہوگا۔ امام محمد ﷫ نے عبد داخل کے عتق کو عبدِ ثابت پر قیاس کیا ہے، یعنی جس طرح

عبدِ ثابت کے حق میں ایجابِ ثانی سے ربعِ عتق متحقق ہوا ہے اسی طرح عبد داخل کے حق میں بھی ربعِ عتق متحقق ہوگا۔ حضرات شیخین علیہما الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب اعتاق عبد ثابت اور عبدِ داخل دونوں میں مشترک ہے تو عبدِ داخل کے حق میں نصف عتق متحقق ہوگا اور عبد ثابت میں بھی نصف عتق ہی متحقق ہوتا، لیکن ایجابِ اول سے چوں کہ اس کا نصف آزاد ہو چکا ہے اس لیے تحصیلِ حاصل سے بچنے کے لیے ہم نے اس کے حق میں ربعِ عتق متحقق کیا ہے اور عبد داخل کو چوں کہ ایجابِ اول سے عتق حاصل نہیں ہوا ہے، لہٰذا اس کے حق میں یہاں پورا نصف متحقق ہوگا نہ کہ ربع اور عبدِ ثابت پر اسے قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس کے حق میں تحصیلِ حاصل نہیں لازم آتی۔

قَالَ فَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ مِنْهُ فِي الْمَرَضِ قُسِّمَ الثُّلُثُ عَلٰى هٰذَا، وَشَرْحُ ذٰلِكَ أَنْ يُّجْمَعَ بَيْنَ سِهَامِ الْعِتْقِ وَهِيَ سَبْعَةٌ عَلٰى قَوْلِهِمَا، لِأَنَّا نَجْعَلُ كُلَّ رَقَبَةٍ عَلٰى أَرْبَعَةٍ لِحَاجَتِنَا إِلٰى ثَلَاثَةِ الْأَرْبَاعِ فَنَقُوْلُ يُعْتَقُ مِنَ الثَّابِتِ ثَلَاثَةُ أَسْهُمٍ وَمِنَ الْآخَرَيْنِ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَهْمَانِ فَيَبْلُغُ سِهَامُ الْعِتْقِ سَبْعَةً، وَالْعِتْقُ فِي مَرَضِ الْمَوْتِ وَصِيَّةٌ وَمَحَلُّ نِفَاذِهَا الثُّلُثُ فَلَابُدَّ أَنْ يُّجْعَلَ سِهَامُ الْوَرَثَةِ ضِعْفَ ذٰلِكَ فَيُجْعَلُ كُلُّ رَقَبَةٍ عَلٰى سَبْعَةٍ وَجَمِيْعُ الْمَالِ أَحَدٌ وَعِشْرُوْنَ فَيُعْتَقُ مِنَ الثَّابِتِ ثَلَاثَةٌ وَيَسْعٰى فِيْ أَرْبَعَةٍ، وَيُعْتَقُ مِنَ الْبَاقِيَيْنِ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَهْمَانِ وَيَسْعٰى فِيْ خَمْسَةٍ، فَإِذَا تَأَمَّلْتَ وَجَمَعْتَ اِسْتَقَامَ الثُّلُثُ وَالثُّلُثَانِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحمۃ اللہ علیہ يُجْعَلُ كُلُّ رَقَبَةٍ عَلٰى سِتَّةٍ، لِأَنَّهُ يُعْتَقُ مِنَ الدَّاخِلِ عِنْدَهُ سَهْمٌ فَنَقَصَتْ سِهَامُ الْعِتْقِ بِسَهْمٍ، وَصَارَ جَمِيْعُ الْمَالِ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ، وَبَاقِي التَّخْرِيْجِ مَامَرَّ.

ترجمہ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ کا یہ قول مرض الموت میں ہو تو اس کا ثلث مال اسی حساب سے تقسیم کیا جائے گا، اور اس کی تشریح یہ ہے کہ آزادی کے حصوں کو جمع کیا جائے گا جو حضرات شیخین علیہما الرحمہ کے قول پر سات ہیں، کیوں کہ ہم ہر رقبہ کے چار حصے کریں گے، اس لیے کہ ہمیں تین چوتھائی حصوں کی ضرورت ہے چنانچہ ہم کہیں گے کہ غلام موجود کے تین حصے آزاد ہوں گے اور آخر کے دونوں میں سے ہر ایک کے دو دو حصے آزاد ہوں گے اور عتق کے کل سات حصے ہو جائیں گے، اور مرض الموت کا عتق وصیت ہے اور اس کا محل نفاذ تہائی مال ہے، لہٰذا ورثاء کے سہام اس کے دو گنے قرار دینا ضروری ہے اس لیے ہر رقبہ کے سات حصے ہوں گے اور پورے مال کے اکیس حصے ہوں گے، چنانچہ غلام موجود کے تین حصے آزاد ہوں گے اور چار حصوں میں وہ کمائی کرے گا اور باقی دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کے دو دو حصے آزاد ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک پانچ حصوں میں کمائی کرے گا پھر جب تم غور کر کے (انھیں) جمع کرو گے تو ثلث اور ثلثان صحیح ہوں گے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہر رقبہ کے ۶ چھ حصے کئے جائیں گے، کیوں کہ ان کے یہاں عبدِ داخل کا ایک ہی حصہ آزاد ہوگا، لہٰذا عتق کے سہام میں سے ایک حصہ کم ہو جائے گا اور پورے مال کے اٹھارہ حصے ہوں گے۔ اور باقی تخریج گذر چکی ہے۔

اللغاتُ:

﴿قسّم﴾ تقسیم کیا جائے گا۔ ﴿سهام﴾ واحد سهم؛ حصہ۔ ﴿يسعٰی﴾ کوشش کرے گا، کمائے گا۔ ﴿نقصت﴾ کم ہو گئے۔

مذکورہ بالا صورت میں ترکے کی تقسیم کا طریقہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل میں جو تین غلاموں سے متعلق مولیٰ کے اعتاق کے احکام ومسائل بیان کئے گئے ہیں ان کا تعلق مولیٰ کی حالتِ صحت سے ہے۔ اور اگر مولیٰ نے مرض الموت کی حالت میں اس طرح کا معاملہ کیا اور أحد کما حر سے اعتاق نافذ کیا تو یہ اعتاق اس کے تہائی مال سے معتبر ہوگا، کیوں کہ مرض الموت کا عتق وصیت ہوتا ہے اور وصیت موصی کے تہائی مال سے نافذ ہوتی ہے، لہٰذا یہ عتق بھی تہائی مال سے نافذ ہوگا۔

اور اس کی تقسیم کا طریقہ یہ ہوگا کہ حضرات شیخین عِیاللہِ کے یہاں عتق کے سات حصے کئے جائیں گے، کیوں کہ معتقین کو حصص دینے کے لیے تین چوتھائی کی ضرورت درکار ہے اور یہ ضرورت اسی وقت متحقق ہوگی جب سہام عتق کے سات حصے کئے جائیں چنانچہ خارج اور داخل دونوں کو نصف رقبہ یعنی دو دو حصوں سے ضرب دیا جائے گا اور غلام ثابت کو تین چوتھائی سے اس طرح غلام ثابت کو تین اور خارج کے دو اور داخل کے دو کل ملا کر سات حصے ہوں گے اور سات کو ان تینوں میں ضرب دینے سے حاصل ضرب ۲۱ ہوگا، اسی کو صاحب کتاب نے **فيجعل كل رقبة على سبعة أسهم وجميع المال أحد وعشرون** سے تعبیر کیا ہے۔ اس ضرب کے بعد ان غلام میں عتق کی ترتیب اور تقسیم اس طرح ہوگی کہ غلام ثابت کے سات حصوں میں سے تین حصے آزاد ہوں گے اور بقیہ چار میں وہ مرحوم کے ورثاء کے لیے کمائی کرے گا اور غلام خارج اور داخل دونوں کے دو دو حصے آزاد ہوں گے اور مابقی پانچ حصوں میں یہ لوگ موصی اور معتق کے ورثاء کے لیے کمائی کریں گے، اب اگر تھوڑا سا دماغ خرچ کر کے غور کیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ تینوں غلاموں کے جو اکیس حصے ہوئے ہیں ان میں سے ایک ثلث کے یہ تینوں غلام مالک ہیں یعنی سات کے اور دو ثلث موصی کے ورثاء کو ملیں گے یعنی چودہ حصے کیوں کہ ۲۱ کا ثلث سات ہے اور اس کے دو ثلث ۱۴ ہیں، اس کے برخلاف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ چوں کہ عبد داخل میں ربع عتق ہی کے قائل ہیں اس لیے ان کے یہاں عتق کے چھے ہی سہام بنیں گے، ۳ عبد ثابت کے ۲ عبد خارج کے اور ایک عبد داخل کے اور ان کا مجموعہ چھے ہوگا جو تین سے ضرب دینے میں اٹھارہ بنے گا، چنانچہ عبد خارج کے چھے حصوں میں سے ۲ حصے آزاد ہوں گے اور بقیہ چار میں وہ کمائی کرے گا، عبد داخل کے چھے میں سے ایک حصہ آزاد ہوگا اور بقیہ پانچ میں وہ کمائی کرے گا اور عبد ثابت کے چھے حصوں میں سے تین حصے آزاد ہوں گے اور مابقی تین میں وہ ورثاء کے لیے کمائی کرے گا اور یہاں بھی ثلث اور ثلثان کے اعتبار سے حصص ہوں گے کیوں کہ تینوں وصایا یعنی عبد داخل، عبد خارج اور عبد ثابت کے مجموعی حصص ۶ ہیں جو ۱۸ اٹھارہ کا ثلث ہے اور ورثاء کے حصص ۱۲ بارہ ہیں جو اٹھارہ کے دو ثلث ہیں۔ (عنایہ، بنایہ: ۵/۲۴۲)

وَلَوْ كَانَ هٰذَا فِي الطَّلَاقِ وَهُنَّ غَيْرُ مَدْخُوْلَاتٍ وَمَاتَ الزَّوْجُ قَبْلَ الْبَيَانِ سَقَطَ مِنْ مَهْرِ الْخَارِجَةِ رُبُعُهُ، وَمِنْ مَهْرِ الثَّابِتَةِ ثَلَاثَةُ أَثْمَانِهِ، وَمِنْ مَهْرِ الدَّاخِلَةِ ثُمُنُهُ، قِيْلَ هٰذَا قَوْلُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً وَعِنْدَهُمَا يَسْقُطُ رُبُعُهُ، وَقِيْلَ

هُوَ قَوْلُهُمَا أَيْضًا، وَقَدْ ذَكَرْنَا الْفَرْقَ وَتَمَامَ تَفْرِيْعَاتِهَا فِي الزِّيَادَاتِ.

ترجمه: اور اگر یہ قول طلاق کے متعلق ہو اور عورتیں غیر مدخول بہا ہوں اور وضاحت کرنے سے پہلے شوہر مرجائے تو خارجہ کے مہر سے ربع ساقط ہوگا اور ثابتہ کے مہر سے تہائی ثمن ساقط ہوگا اور داخلہ کے مہر سے اس کا ثمن ساقط ہوگا ایک قول یہ ہے کہ یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہی کا قول ہے اور حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں داخلہ کے مہر کا ربع ساقط ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کا بھی قول ہے۔ اور ہم (طلاق اور عتاق کے) فرق کو اور اس مسئلے کی تمام جزئیات کو زیادات میں بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿سقط﴾ ساقط ہو جائے گا۔ ﴿أثمان﴾ آٹھویں حصے۔ ﴿ثمن﴾ آٹھواں حصہ۔ ﴿رُبع﴾ چوتھائی، چوتھا حصہ۔

مذکورہ بالا صورت میں طلاق کا حکم:

فرماتے ہیں کہ اگر صورت مسئلہ کا تعلق طلاق سے ہو یعنی کسی شخص کی تین بیویاں ہوں ان میں سے دو بیویاں اس کے پاس آئیں اور اس نے کہا إحدا كما طالق تم میں سے ایک کو طلاق ہے، پھر ان میں سے ایک نکل گئی اور تیسری بیوی اس کے پاس گئی اس پر بھی شوہر نے کہا إحدا كما طالق تم میں سے ایک کو طلاق ہے اور یہ ساری عورتیں غیر مدخول بھن ہیں یعنی شوہر نے ان سے جماع اور وطی یا خلوت صحیحہ نہیں کیا تھا اور طلاق کی تعیین اور تفصیل کیے بغیر وہ مرگیا تو اس صورت میں خارجہ بیوی کے مہر سے ربع ساقط ہوجائے گا اور ثابتہ عورت کے مہر سے ربع اور ثمن ساقط ہوگا جب کہ داخلہ کے مہر سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تو ثمن ساقط ہوگا، لیکن حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ربع ساقط ہوگا کیوں کہ ان حضرات کے یہاں داخلہ اور خارجہ میں کوئی فرق نہیں ہے جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے داخلہ کو ثابتہ کے حق میں ایجاب ثانی کے سقوط پر قیاس کیا ہے اور چوں کہ ایجاب ثانی سے اگر ثابتہ مراد لی جائے تو اس کے حق میں ثمن ہی کا سقوط ہوگا اس لیے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ داخلہ کو اسی پر قیاس کر کے اس کے حق میں بھی سقوطِ ثمن ہی کے قائل ہیں۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ داخلہ کے حق میں سقوطِ ثمن کا قول حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کا بھی ہے، لہٰذا اس صورت میں حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی طرف سے عتق اور طلاق میں فرق کرنا پڑے گا، صاحب کتاب نے تو زیادات کا حوالہ دے کر اپنی جان چھڑا لی ہے البتہ صاحب بنایہ نے اس موقع پر مذکورہ فرق کی وضاحت کی ہے اسے آپ ملاحظہ فرمالیں۔ عتق کی صورت میں غلام ثابت مکاتب کے درجے میں ہے لہٰذا عتق میں مولیٰ کا ایجاب ثانی ہر حال میں صحیح ہوگا، اس لیے کہ وہ غلام اور مکاتب کے مابین دائر اور مشترک ہوگا یہ اور بات ہے کہ اس میں موجود رہنے والے کو ربع ملے گا اور داخل ہونے والے کو نصف ملے گا۔ اور طلاق کی صورت میں شوہر کا ایجاب ثانی منکوحہ اور اجنبیہ کے مابین دائر ہوگا اور منکوحہ پر طلاق واقع کرنا تو درست ہے، لیکن اجنبیہ پر طلاق واقع کرنا لغو ہے اس لیے کہ اگر ایجاب اول سے خارجہ بیوی ہی مراد ہے تو ثابتہ منکوحہ ہونے کی وجہ سے محل طلاق ہے اور ایجاب ثانی درست ہے، لیکن اگر ایجاب اول سے ثابتہ مراد ہو تو کلام ثانی کے وقت وہ اجنبیہ ہو جائے گی، کیوں کہ اس پر ایجاب اول سے طلاق واقع ہو چکی ہے، لہٰذا طلاق میں ثابتہ من وجہ منکوحہ ہے اور من وجہ اجنبیہ ہے، اس لیے مہر کے نصف کا نصف ساقط ہوگا اور وہ ربع ہے اور یہ ربع داخلہ اور ثابتہ کے مہروں کے مابین تقسیم ہوگا اس لیے ثابتہ کا بھی ثمن ساقط ہوگا اور داخلہ کا بھی ثمن ساقط ہوگا۔ واللہ اعلم (بنایہ: ۶۴۴/۵)

وَمَنْ قَالَ لِعَبْدَيْهِ أَحَدُ كُمَا حُرٌّ فَبَاعَ أَحَدَهُمَا أَوْ مَاتَ أَوْ قَالَ لَهُ أَنْتَ حُرٌّ بَعْدَ مَوْتِي عَتَقَ الْآخَرُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ مُحَلًّا لِلْعِتْقِ أَصْلًا بِالْمَوْتِ، وَلِلْعِتْقِ مِنْ جِهَتِهِ بِالْبَيْعِ، وَلِلْعِتْقِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ بِالتَّدْبِيْرِ فَتَعَيَّنَ الْآخَرُ، وَلِأَنَّهُ بِالْبَيْعِ قَصَدَ الْوُصُوْلَ إِلَى الثَّمَنِ، وَبِالتَّدْبِيْرِ إِبْقَاءُ الْإِنْتِفَاعِ إِلَى مَوْتِهِ، وَالْمَقْصُوْدَانِ يُنَافِيَانِ الْعِتْقَ الْمُلْتَزَمَ فَتَعَيَّنَ لَهُ الْآخَرُ دَلَالَةً، وَكَذَا إِذَا اسْتَوْلَدَ إِحْدَاهُمَا لِلْمَعْنَيَيْنِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْبَيْعِ الصَّحِيْحِ وَالْفَاسِدِ مَعَ الْقَبْضِ وَبِدُوْنِهِ، وَالْمُطْلَقِ وَبِشَرْطِ الْخِيَارِ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ لِإِطْلَاقِ جَوَابِ الْكِتَابِ، وَالْمَعْنٰى مَاقُلْنَا، وَالْعَرْضُ عَلَى الْبَيْعِ مُلْحَقٌ بِهٖ فِي الْمَحْفُوْظِ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَالْهِبَةُ وَالتَّسْلِيْمُ وَالصَّدَقَةُ وَالتَّسْلِيْمُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيْعِ، لِأَنَّهُ تَمْلِيْكٌ.

ترجمه: جس شخص نے اپنے دوغلاموں سے کہاتم میں سے ایک آزاد ہے پھران میں سے ایک کوفروخت کردیایا ایک غلام مرگیایا ایک سے مولیٰ نے کہاتم میرے مرنے کے بعد آزاد ہوتو دوسرا غلام آزاد ہوجائے گا، کیوں کہ مرا ہوا غلام موت کی وجہ سے محلِ عتق ہی نہیں رہایا مولیٰ سے بیچ دینے کے بعدوہ محل عتق نہیں رہایا مدبر بنادینے کے بعدوہ من کل وجہ محل عتق نہیں رہالہٰذا دوسرا غلام (عتق کے لیے) متعین ہوگیا، اوراس لیے کہ مولیٰ نے بیع سے ثمن وصول کرنے کا ارادہ کیا ہے اور تدبیر سے اپنی موت تک نفع اٹھانے کا ارادہ کیا ہے اور یہ دونوں مقصود عتق ملتزم کے منافی ہیں لہٰذا دوسرا غلام عتق کے لیے دلالۃً متعین ہوگیا۔ اور ایسے ہی جب (دو باندیوں میں سے) ایک کومولیٰ نے ام ولد بنالیا ہوانھی دونوں معنوں کی وجہ سے۔ اور بیع صحیح اور بیع فاسد مع القبض اور بدون القبض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی طرح بیع مطلق اور احد المتعاقدین کے لیے بیع بشرط الخیار میں بھی کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ جامع صغیر کا حکم مطلق ہے اور مطلب وہی ہے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔ اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی محفوظ میں بیع کے لیے پیش کرنا بھی بیع کے ساتھ لاحق ہے۔

اور ھبہ مع التسلیم اور صدقہ مع التسلیم بیع کے درجے میں ہے، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک تملیک ہے۔

اللغات:

﴿حرّ﴾ آزاد۔ ﴿عتق﴾ آزاد ہوجائے گا۔ ﴿تدبیر﴾ غلام کی آزادی کو اپنی موت سے معلّق کرنا۔ ﴿قصد﴾ ارادہ کیا ہے۔ ﴿ثمن﴾ قیمت، ریٹ۔ ﴿إبقاء﴾ بچانا۔ ﴿ملتزم﴾ پکّا، فوری، لازمی۔ ﴿استولد﴾ امّ ولد بنالیا۔

دوغلاموں میں سے ایک غیر معین کو آزاد کرنے کے بعد کسی ایک میں تصرف کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے دو غلام ہوں اور اس نے ان دونوں سے کہا أحد کما حر تم میں سے ایک آزاد ہے۔ اس کے بعد مولیٰ نے ان میں سے ایک فروخت کردیا یا ایک غلام مرگیا یا مولیٰ نے ان میں سے ایک کو مدبر بنادیا اور اس سے یہ کہہ دیا أنت حر بعد موتي تو ان تینوں صورتوں میں دوسرا غلام عتق کے لیے متعین ہوکر آزاد ہوجائے گا، کیوں کہ جو مرگیا ہے یا جسے بیچ دیا

گیا ہے یا جسے مولیٰ نے مدبر بنالیا ہے وہ غلام محل عتق نہیں رہ گیا اور جس غلام میں موت، بیع اور تدبیر واقع نہیں ہوئی ہے وہ محلِ عتق بھی ہے اور عتق کے لیے متعین بھی ہے، کیوں کہ مزاحمت معدوم ہے اس لیے وہ آزاد ہوجائے گا۔

و لأنه بالبیع الخ صورت مسئلہ میں ایک غلام کے عتق کے لیے متعین ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب مولیٰ نے دونوں غلاموں میں سے ایک کوفروخت کردیا تو اس کا ثمن وصول کرنے کا ارادہ کرلیا اسی طرح ایک کو مدبر بنا کر تاحیات اس سے نفع حاصل کرنا طے کرلیا حالانکہ اس سے پہلے أحد کما حر سے وہ ایک کو آزاد کرنے کا عزم ظاہر کرچکا ہے اور ظاہر ہے کہ ایک ہی غلام میں اس کے یہ دونوں مقصد پورے نہیں ہوں گے، کیوں کہ ثمن کی وصولیابی اور تادم حیات نفع اندوزی عتق ملتزم کے منافی ہیں اس لیے یہ بات طے شدہ ہے کہ فروخت شدہ غلام یا مدبر بنایا ہوا غلام آزاد نہیں ہوگا اور جس غلام میں بیع یا تدبیر واقع نہیں کی گئی ہے وہی آزاد ہوگا لہٰذا اس حوالے سے بھی دوسرا غلام آزادی کے لیے متعین ہوجائے گا۔

و کذا إذا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے دو باندیاں ہوں اور مولیٰ نے ان سے إحدا کما حرۃ کہا ہو پھر ان میں سے ایک کو ام ولد بنالیا تو دوسری حریت اور عتق کے لیے متعین ہوجائے گی اسی دلیل سابق کی وجہ سے، للمعنیین سے سابقہ دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

و لافرق بین الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں جو بیع کا تذکرہ ہے اس سے ہر طرح کی بیع مراد ہے خواہ وہ بیع صحیح ہو یا بیع فاسد مع القبض ہو یا بدون القبض ہو اور چاہے بیع مطلق بدون الخیار ہو یا بیع مع خیار الشرط لأحد المتعاقدین ہو بہر صورت دونوں میں سے فروخت کرنے سے دوسرا غلام عتق کے لیے متعین ہوجائے گا، کیوں کہ جامع صغیر میں بیع کا حکم مطلق ہے اور بیع کی تمام انواع کو شامل ہے اور تمام صورتوں میں وہی دلیل جاری ہوگی جو ہم بیان کرچکے ہیں کہ مولیٰ نے بیع پر اقدام کرکے ثمن حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے اور یہ ارادہ عتق ملتزم کے منافی ہے لہٰذا ایک میں بیع کرنے سے ہی دوسرا غلام عتق کے لیے متعین ہوجائے گا۔

والعرض علی البیع الخ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ اپنے دو غلاموں سے أحد کما حر کہنے کے بعد ان میں سے کسی کو فروخت کرنے کے لیے بازار لے گیا تو محمد بن سماعہ کی روایت میں یہ بھی بیع کی طرح ہے یعنی اس صورت میں بھی دوسرا غلام عتق کے لیے متعین ہوجائے گا، محفوظ سے مراد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے سنی ہوئی غیر مکتوب روایت ہے۔ (بنایہ)

والھبۃ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مولیٰ ان میں سے ایک غلام کسی کو ھبہ یا صدقہ کرکے موہوب لہ یا مصدَّق لہ کے حوالے کردیا تو یہ بھی بیع کے درجے میں ہے یعنی اس صورت میں بھی دوسرا عتق کے لیے متعین ہوجائے گا کیوں کہ یہ موہوب یا مصدَّق کی تملیک ہے اور تملیک عتق سے مانع ہے۔

وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ أَحَدُكُمَا طَالِقٌ ثُمَّ مَاتَتْ إِحْدَاهُمَا لِمَا قُلْنَا، وَكَذَا لَوْ وَطِيَ إِحْدَاهُمَا لِمَا نُبَيِّنُ، وَلَوْ قَالَ لِأَمَتَيْهِ إِحْدَاكُمَا حُرَّةٌ ثُمَّ جَامَعَ إِحْدَاهُمَا لَمْ يَعْتِقِ الْأُخْرٰى عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ، وَقَالَا يَعْتِقُ، لِأَنَّ الْوَطْيَ لَا يَحِلُّ إِلَّا فِي الْمِلْكِ وَإِحْدَاهُمَا حُرَّةٌ فَكَانَ بِالْوَطْيِ مُسْتَبْقِيًا لِلْمِلْكِ فِي الْمَوْطُوْءَةِ فَتَعَيَّنَتِ الْأُخْرٰى لِزَوَالِهِ

بِالْعِتْقِ، كَمَا فِي الطَّلَاقِ، وَلَهُ أَنَّ الْمِلْكَ قَائِمٌ فِي الْمَوْطُوْءَةِ، لِأَنَّ الْإِيْقَاعَ فِي الْمُنَكَّرَةِ وَهِيَ مُعَيَّنَةٌ فَكَانَ وَطْيُهَا حَلَالًا فَلَا يُجْعَلُ بَيَانًا، وَلِهٰذَا حَلَّ وَطْيُهُمَا عَلٰى مَذْهَبِهٖ إِلَّا أَنَّهُ لَايُفْتٰى بِهٖ، ثُمَّ يُقَالُ الْعِتْقُ غَيْرُ نَازِلٍ قَبْلَ الْبَيَانِ لِتَعَلُّقِهٖ بِهٖ، أَوْ يُقَالُ نَازِلٌ فِي الْمُنَكَّرَةِ فَيَظْهَرُ فِيْ حَقِّ حُكْمٍ تَقَبُّلِهٖ، وَالْوَطْيُ يُصَادِفُ الْمُعَيَّنَةَ، بِخِلَافِ الطَّلَاقِ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ الْأَصْلِيَّ مِنَ النِّكَاحِ الْوَلَدُ، وَقَصْدُ الْوَلَدِ بِالْوَطْيِ يَدُلُّ عَلَى اسْتِبْقَاءِ الْمِلْكِ فِي الْمَوْطُوْءَةِ صِيَانَةً لِلْوَلَدِ، أَمَّا الْأَمَةُ فَالْمَقْصُوْدُ مِنْ وَطْيِهَا قَضَاءُ الشَّهْوَةِ دُوْنَ الْوَلَدِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْإِسْتِبْقَاءِ.

ترجمه: ایسے ہی اگر کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا تم میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک مرگئی، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں، ایسے ہی اگر شوہر نے ان میں سے ایک سے وطی کرلی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کریں گے۔

اور اگر کسی نے اپنی دو باندیوں سے کہا تم میں سے ایک آزاد ہے پھر ان میں سے ایک سے ہم بستری کرلیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دوسری باندی آزاد نہیں ہوگی۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ دوسری باندی آزاد ہو جائے گی، کیونکہ وطی صرف ملکیت میں حلال ہے، لہٰذا وطی کر کے مولیٰ موطوءہ میں ملکیت باقی رکھنا چاہتا ہے، اس لیے دوسری عتق کے لیے متعین ہو جائے گی، کیوں کہ عتق سے ملکیت ختم ہوگئی جیسے طلاق میں ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موطوءہ میں ملکیت موجود ہے، کیوں کہ ایقاعِ حریت غیر معین باندی میں ہے اور موطوءہ باندی معینہ ہے، لہٰذا اس کی وطی حلال ہوگی، اور اسے بیان نہیں قرار دیا جاسکتا اسی لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر ان دونوں سے وطی حلال ہے تاہم اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔

پھر کہا جائے گا کہ وضاحت سے پہلے عتق واقع نہیں ہوگا اس لیے کہ عتق وضاحت سے متعلق ہے یا یوں کہا جائے گا کہ غیر معین باندی میں عتق واقع ہوگا اور اس حکم کے حق میں ظاہر ہوگا جسے وہ غیر معین باندی قبول کرے گی حالانکہ وطی معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے۔

برخلاف طلاق کے، کیوں کہ نکاح کا مقصود اصلی ولد ہے، اور وطی سے اولاد کا ارادہ کرنا حفاظت ولد کے حوالے سے موطوءہ میں ملکیت باقی رکھنے کے مقصد پر دلیل ہے، رہی باندی تو اس سے وطی کر کے شہوت پوری کرنا مقصود ہے نہ کہ ولد، لہٰذا یہ استبقاء ملکیت پر دلیل نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿أمة﴾ باندی، لونڈی۔ ﴿مستبقی﴾ بقا چاہنے والا، باقی رکھنے والا۔ ﴿منكرة﴾ مجہول، نامعلوم۔ ﴿يصادف﴾ واقع ہوگی۔ ﴿صيانة﴾ حفاظت، بچاؤ۔

مذکورہ بالا صورت میں طلاق کا مسئلہ:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے دو بیویاں ہیں اس نے ان سے کہا إحدا كما طالق تم میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے

ایک بیوی مرگئی تو دوسری بیوی طلاق کے لیے متعین ہوجائے گی، کیوں کہ مری ہوئی بیوی محل طلاق نہیں ہے، لہٰذا جو زندہ بخیر ہے وہی مطلقہ ہوجائے گی، لما قلنا سے صاحب کتاب نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

وکذا لو وطئ الخ فرماتے ہیں کہ دو بیویوں سے إحدا کما طالق کہنے کے بعد اگر شوہر ان میں سے کسی ایک سے وطی کرلی تو اس صورت میں بھی غیر موطوءہ بیوی طلاق کے لیے متعین ہوجائے گی۔ اس کی دلیل آئندہ عبارت میں بیان کی جائے گی۔

ولو قال لأمتیه الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کی دو باندیاں ہیں اس نے ان دونوں سے کہا إحدا کما حرۃ اس کے بعد مولیٰ نے ان میں سے ایک باندی سے مجامعت کرلی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دوسری باندی آزاد نہیں ہوگی جب کہ حضراتِ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں دوسری باندی آزاد ہوجائے گی۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے إحدا کما حرۃ سے ایک باندی کو آزاد کردیا ہے اور دوسرے سے وطی کرلی ہے اور وطی مملوکہ باندی سے ہی حلال ہے، آزاد سے بدون نکاح وطی حلال نہیں ہے، لہٰذا ایک باندی سے وطی کرکے مولیٰ نے یہ اشارہ دے دیا ہے کہ وہ موطوءہ کو اپنی ملکیت میں باقی رکھنا چاہتا ہے اور غیر موطوءۃ ہی پر عتق اور حریت واقع کرنا چاہ رہا ہے اس لیے غیر موطوءہ باندی حریت کے لیے متعین ہوجائے گی اور عتق کی وجہ سے اس باندی سے مولیٰ کی ملکیت ساقط ہوجائے گی۔ جیسے اگر کسی کی دو بیویاں ہوں اور اس نے إحدا کما طالق سے ان کو طلاق دی پھر کسی ایک سے وطی کرلی تو یہ وطی کرنا اس بات کا بیان اور اعلان ہوگا کہ وہ موطوءۃ کو طلاق نہیں دینا چاہتا، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی ایک باندی سے مولیٰ کی مجامعت اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ اسے آزاد نہیں کرنا چاہتا۔

وله أن الملك الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موطوءۃ باندی میں مولیٰ کی ملکیت موجود ہے کیوں کہ مولیٰ نے معین باندی سے وطی کی ہے اور معین باندی سے وطی کرنا اس کے لیے حلال ہے جب کہ مولیٰ نے إحدا کما حرۃ سے دونوں میں سے غیر معین باندی میں طلاق واقع کی ہے لہٰذا یہ طلاق اس وقت کسی باندی پر فٹ اور واقع نہیں ہوگی جب تک مولیٰ کی طرف سے اس سلسلے میں کوئی وضاحت اور بیان نہ آئے اور ہم متعینہ باندی کی وطی کو غیر متعینہ میں وقوع طلاق کے لیے دلیل اور بیان نہیں قرار دیں گے، اس لیے ہمارے یہاں غیر موطوءہ باندی پر طلاق نہیں واقع ہوگی اور مولیٰ کے لیے اس سے وطی کرنا بھی ہمارے یہاں حلال اور درست ہے۔ لیکن احتیاطاً اس قول پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا ورنہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر ترکِ احتیاط کا الزام عائد ہوگا حالانکہ آپ حد درجہ متقی اور محتاط تھے۔

ثم یقال الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں إحدا کما حرۃ سے کوئی باندی آزاد نہیں ہوئی تو گویا مولیٰ کا یہ کلام لغو ہوگیا اور اگر آزادی واقع ہوتی ہے تو پھر دونوں سے حلتِ وطی کا معاملہ سمجھ سے باہر ہے؟ آخر اس کا کیا حل ہے؟ صاحب کتاب اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سوال کی پہلی شق کا جواب یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں مولیٰ کا اعتاق مبہم ہے جو وضاحت اور بیان پر موقوف ہے، لہٰذا جب تک مولیٰ کی طرف سے بیان صادر نہیں ہوگا اس وقت کسی باندی پر عتق واقع نہیں ہوگا۔ اور دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ عتق غیر معین باندی میں واقع ہے اور اس عتق کا ظہور اسی حکم اور اسی چیز کے حق میں ہوگا جس غیر معین قبول کرتا ہو جیسے بیع ہے کہ منکر اور غیر معین بیع کو قبول کرتا ہے مثلاً اگر کسی نے دو غلاموں میں سے ایک غلام فروخت کیا اور مشتری کے لیے ان میں سے ایک معین اور منتخب کرنے کی شرط لگادی تو اگرچہ مبیع غیر معین ہے پھر بھی اس

میں بیع جائز ہے الحاصل یہاں غیر معین اور منکر باندی میں عتق واقع ہے جب کہ وطی صرف اور صرف معینہ باندی میں واقع ہوگی، کیوں کہ وطی ایک حسی امر ہے اور غیر معین باندی سے اس کی تکمیل اور اس کا نفاذ ناممکن ہے، اس لیے معین باندی سے وطی کرنا غیر معین باندی کے عتق کا بیان نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف ایک بیوی سے وطی کرنا دوسری بیوی کے طلاق کی دلیل بن سکتا ہے، کیوں کہ نکاح کا مقصد اصلی اولاد کی تحصیل اور نسل کی افزائش ہے، لہٰذا دو بیویوں سے إحدا کما طالق کہنے کے بعد اگر مولیٰ ان میں سے ایک سے وطی کرتا ہے تو وہ اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ افزائش نسل اور حفاظت اولاد کی خاطر وہ موطوءۃ میں اپنی ملکیت نکاح باقی رکھنا چاہتا ہے اور غیر موطوءۃ کو اپنے نکاح سے خارج کر رہا ہے، اس کے بالمقابل باندیوں سے وطی کرنے میں صرف موج و مستی اور شہوت براری مقصود ہوتی ہے، اولاد مقصود نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ باندی کی اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے تو جب باندی سے صرف شہورت پوری کرنا مقصود ہے، تو ظاہر ہے کہ باندی سے وطی کرنا اس میں استبقائے ملکیت کی علامت اور دلیل نہیں ہوگی۔

وَمَنْ قَالَ لِأَمَتِهٖ إِنْ كَانَ أَوَّلُ وَلَدٍ تَلِدِيْنَهٗ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ، فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً وَلَا يُدْرٰى أَيُّهُمَا وُلِدَ أَوَّلًا عُتِقَ نِصْفُ الْأُمِّ وَنِصْفُ الْجَارِيَةِ، وَالْغُلَامُ عَبْدٌ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا تُعْتَقُ فِيْ حَالٍ وَهُوَ مَا إِذَا وُلِدَتِ الْغُلَامُ أَوَّلَ مَرَّةٍ، اَلْأُمُّ بِالشَّرْطِ، وَالْجَارِيَةُ لِكَوْنِهَا تَبَعًا لَهَا، إِذِ الْأُمُّ حُرَّةٌ حِيْنَ وَلَدَتْهَا، وَتَرِقُّ فِيْ حَالٍ وَهُوَ مَا إِذَا وَلَدَتِ الْجَارِيَةَ أَوَّلًا لِعَدَمِ الشَّرْطِ فَيَعْتِقُ نِصْفُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُمَا وَيَسْعٰى فِي النِّصْفِ، أَمَّا الْغُلَامُ يَرِقُّ فِي الْحَالَيْنِ فَلِهٰذَا يَكُوْنُ عَبْدًا.

ترجمه: جس نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ لڑکا جنے گی تو تُو آزاد ہے پھر اس نے لڑکا اور لڑکی جنا اور یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان میں سے کون پہلے پیدا ہوا تو ماں اور لڑکی کا نصف نصف آزاد ہوگا اور لڑکا غلام رہے گا، کیوں کہ ام اور جاریہ دونوں میں سے ہر ایک ایک حالت میں آزاد ہوتی ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ جب پہلے اس نے لڑکا جنا ہو، ماں شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور لڑکی ماں کے تابع ہونے کی وجہ سے آزادی ہوگی، کیوں کہ بوقتِ ولادت جاریہ ماں آزاد ہو چکی ہے۔ اور ایک حالت میں ماں اور لڑکی میں سے ہر ایک رقیق رہے گی اور وہ حالت یہ ہے کہ جب پہلے اُمّ نے لڑکی جنی ہو، کیوں کہ شرط معدوم ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہوگا اور نصف کے لیے کمائی کریں گے، رہا لڑکا تو وہ دونوں حالتوں میں رقیق رہے گا اسی لیے وہ غلام کہلائے گا۔

اللغات:

﴿أمة﴾ باندی۔ ﴿تلدين﴾ تو جنے گی۔ ﴿حُرّة﴾ آزاد عورت۔ ﴿جارية﴾ لڑکی۔ ﴿لايدرىٰ﴾ پتہ نہ ہو، علم نہ ہو۔ ﴿عتق﴾ آزاد ہو جائے گا۔ ﴿ترقّ﴾ غلام ہوگی۔ ﴿يسعٰى﴾ کمائے گا۔

اعتاق معلق کی ایک صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو پہلا بچہ لڑکا جنے گی تو تو آزاد ہے یعنی مولیٰ نے اس کی آزادی

کو لڑکا جننے پر موقوف اور مشروط کر دیا اور اس باندی نے لڑکا اور لڑکی، دو بچوں کو جنم دیا اور یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ کون سا بچہ پہلے پیدا ہوا ہے لڑکا یا لڑکی؟ تو اس صورت میں باندی اور لڑکی کا نصف نصف حصہ آزاد ہوگا۔ اور لڑکا بدستور غلام ہی رہے گا۔ یہاں نصف نصف آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ باندی اور لڑکی دونوں ایک حالت میں آزاد ہوں گی اور ایک حالت میں آزاد نہیں ہوں گی۔ چنانچہ اگر یقینی طور سے یہ معلوم ہو جائے کہ پہلا بچہ لڑکا پیدا ہوا ہے تب تو حریت کی شرط پائی جانے سے باندی آزادی ہو جائے گی اور جو لڑکی ہوگی وہ بھی آزاد ہو جائے گی، کیوں کہ لڑکی اپنے ماں کے تابع ہے اور لڑکی کی ولادت کے وقت چوں کہ ماں یعنی باندی آزاد ہے اس لیے اس کے تابع ہو کر وہ لڑکی بھی آزاد ہوگی۔

اور اگر یہ بات واضح ہو جائے کہ باندی نے پہلے لڑکی جنا ہے تو اس صورت میں شرطِ اعتاق مفقود ہے، اس لیے نہ تو باندی آزاد ہوگی اور نہ ہی لڑکی۔ الحاصل عتق اور عدم عتق کی یہ دو صورتیں ہیں، لیکن صورت مسئلہ میں چوں کہ لڑکی کی ولادت کی اولیت واضح نہیں ہو سکی ہے، اسی لیے ہم نے نصف نصف آزادی کا حکم لگایا ہے، یعنی باندی اور لڑکی کا نصف نصف حصہ آزاد ہوگا اور مابقی نصف کے لیے وہ دونوں کمائی کریں گے۔ اور جو لڑکا ہوگا وہ تو دونوں صورتوں میں غلام ہوگا اور غلام ہی رہے گا، کیوں کہ یہ لڑکا باندی یعنی اپنی ماں کی حریت سے پہلے ہی پیدا ہوا ہے، اس لیے یہ حریت میں ماں کے تابع نہیں ہوگا، بلکہ ماں کی سابقہ حالت کی طرف دیکھتے ہوئے وہ لڑکا غلام ہی رہے گا۔

وَإِنْ ادَّعَتِ الْأُمُّ أَنَّ الْغُلَامَ هُوَ الْمَوْلُوْدُ أَوَّلًا، وَأَنْكَرَ الْمَوْلٰى، وَالْجَارِيَةُ صَغِيْرَةٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ مَعَ الْيَمِيْنِ لِإِنْكَارِهِ شَرْطَ الْعِتْقِ، فَإِنْ حَلَفَ لَمْ يُعْتَقْ وَاحِدٌ مِّنْهُمْ، وَإِنْ نَكَلَ عَتَقَتِ الْأُمُّ وَالْجَارِيَةُ، لِأَنَّ دَعْوَى الْأُمِّ حُرِّيَّةَ الصَّغِيْرَةِ مُعْتَبَرَةٌ لِكَوْنِهَا نَفْعًا مَحْضًا فَاعْتُبِرَ النُّكُوْلُ فِيْ حَقِّ حُرِّيَّتِهِمَا فَعَتَقَتَا، وَلَوْ كَانَتِ الْجَارِيَةُ كَبِيْرَةً وَلَمْ تَدَّعِ شَيْئًا وَالْمَسْأَلَةُ بِحَالِهَا عَتَقَتِ الْأُمُّ بِنُكُوْلِ الْمَوْلٰى خَاصَّةً دُوْنَ الْجَارِيَةِ، لِأَنَّ دَعْوَى الْأُمِّ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ فِيْ حَقِّ الْجَارِيَةِ الْكَبِيْرَةِ، وَصِحَّةُ النُّكُوْلِ تَبْتَنِيْ عَلَى الدَّعْوٰى فَلَمْ يَظْهَرْ فِيْ حَقِّ الْجَارِيَةِ، وَلَوْ كَانَتِ الْجَارِيَةُ الْكَبِيْرَةُ هِيَ الْمُدَّعِيَةُ لِسَبْقِ وِلَادَةِ الْغُلَامِ وَالْأُمُّ سَاكِتَةٌ يَثْبُتُ عِتْقُ الْجَارِيَةِ بِنُكُوْلِ الْمَوْلٰى دُوْنَ الْأُمِّ لِمَا قُلْنَا، وَالتَّحْلِيْفُ عَلَى الْعِلْمِ فِيْمَا ذَكَرْنَا لِأَنَّهُ اسْتِحْلَافٌ عَلٰى فِعْلِ الْغَيْرِ، وَبِهٰذَا الْقَدْرِ يُعْرَفُ مَاذَكَرْنَا مِنَ الْوُجُوْهِ فِيْ كِفَايَةِ الْمُنْتَهٰى.

ترجمہ: اور اگر ماں نے یہ دعویٰ کیا کہ لڑکا ہی پہلے پیدا ہوا ہے اور مولیٰ نے انکار کر دیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو یمین کے ساتھ مولیٰ کی بات معتبر ہوگی، کیوں کہ وہ شرطِ عتق کا منکر ہے پھر اگر مولیٰ نے قسم کھا لیا تو ان میں سے کوئی آزاد نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ قسم سے انکار کر دے تو ماں اور لڑکی آزاد ہو جائیں گی، اس لیے کہ صغیرہ کی حریت کے حوالے سے ماں کا دعویٰ معتبر ہے کیوں کہ یہ صرف نفع ہے، لہٰذا ان دونوں کی حریت کے حق میں انکار کا اعتبار کر لیا جائے گا اور ماں اور لڑکی دونوں آزاد ہو جائیں گی۔

اور اگر لڑکی بالغہ ہو اور اس نے (حریت کا) دعویٰ نہ کیا ہو اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو تو مولیٰ کے انکار سے صرف ماں آزاد ہوگی اور لڑکی آزاد نہیں ہوگی، کیوں کہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعویٰ معتبر نہیں ہے اور انکار کی صحت دعوی ہی پر مبنی ہے لہٰذا لڑکی کے حق میں یہ انکار مؤثر نہیں ہوگا۔

اور اگر بالغہ لڑکی ہی لڑکے کی سبقت ولادت کی مدعیہ ہو اور ماں خاموش ہو تو مولیٰ کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائے گی، لیکن ماں آزاد نہیں ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور ہماری بیان کردہ تمام صورتوں میں علم پر قسم لی جائے گی کیوں کہ یہ دوسرے کے فعل پر قسم لینا ہے اور اس مقدار بیان سے وہ صورتیں بھی واضح ہو جاتی ہیں جنھیں ہم نے کفایۃ المنتھی میں بیان کیا ہے۔

اللغات:

﴿ادّعت﴾ دعویٰ کرلیا۔ ﴿غلام﴾ لڑکا۔ ﴿جاریۃ﴾ لڑکی۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿نکل﴾ قسم اٹھانے سے رُک گیا۔ ﴿حریۃ﴾ آزادی۔ ﴿لم تدّعِ﴾ اس نے (ماں نے) کوئی دعویٰ نہیں کیا۔

اعتاق معلق کی ایک صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ماں یعنی باندی یہ دعویٰ کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے لہٰذا شرطِ عتق کے پائے جانے کی وجہ سے میں آزاد ہوں، لیکن مولیٰ اس دعوے کو مسترد کر کے باندی کی بات کا انکار کر دے اور جو لڑکی پیدا ہوئی ہے وہ ابھی چھوٹی ہو تو قسم کے ساتھ مولیٰ کی بات معتبر ہوگی، کیوں کہ مولیٰ شرطِ عتق کے وجود کا منکر ہے اور منکر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوا کرتا ہے لہٰذا اگر مولیٰ اس بات پر قسم کھالے کہ بخدا میرے علم میں نہیں ہے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو ماں اور لڑکا لڑکی تینوں میں سے کوئی بھی آزاد نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ قسم سے انکار کر دے تو باندی یعنی ماں کا دعوی معتبر ہوگا اور ماں، لڑکی دونوں آزاد ہو جائیں گی، کیوں کہ صغیرہ بچی کے حق میں اس کی ماں کا دعوئے حریت نفع ہی نفع ہے، لہٰذا بچی کی آزادی میں یہ دعوی معتبر ہوگا اور مولیٰ کا انکار ماں کے ساتھ ساتھ اس بچی کے حق میں بھی مفید اور مؤثر ہوگا اور دونوں آزاد ہو جائیں گی۔

ولو کانت الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لڑکی بالغہ ہو اور اس نے اپنی حریت کا دعوی نہ کیا ہو اور اس کی ماں کے مولیٰ نے ولادت کے حوالے سے سبقتِ غلام کے متعلق ماں کے قول کا انکار کر دیا ہو اور جب مولیٰ سے قسم کا مطالبہ کیا گیا تو بھی وہ مکر گیا تو اس صورت میں مولیٰ کا انکار صرف ماں یعنی باندی کے حق میں مؤثر ہوگا اور باندی ہی آزاد ہوگی، لڑکی آزاد نہیں ہوگی، کیوں کہ یہاں لڑکی بڑی اور بالغہ ہے اور اپنے نفع نقصان سے بخوبی واقف ہے، اس لیے اس کے حق میں اس کی ماں کا دعویٰ معتبر نہیں ہوگا اور مولیٰ کے انکار کی صحت چوں کہ دعوئے ام کی معتبریت ہی پر موقوف اور مبنی تھی اور دعوئے ام یہاں معتبر ہی نہیں ہے، اس لیے جاریہ کبیرہ کے حق میں مولیٰ کا انکار بھی مؤثر نہیں ہوگا اور وہ آزاد نہیں ہوگی۔

ولو کانت الجاریۃ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کبیرہ بالغہ لڑکی خود ہی اس بات کا دعویٰ کر رہی ہو کہ لڑکے کی ولادت پہلے ہوئی ہے اور ماں اس سلسلے میں خاموش ہو اور مولیٰ انکارِ دعوی کے بعد قسم سے بھی انکار کر دے تو اس صورت میں صرف لڑکی ہی آزاد ہوگی اور ماں آزاد نہیں ہوگی، کیوں کہ یہاں لڑکی مدعیہ ہے اور انکار کی صحت دعوے ہی پر مبنی ہوتی ہے، لہٰذا جو مدعیہ ہے یعنی لڑکی مولیٰ

کے انکار سے وہی آزاد ہوگی اور جو خاموش ہے یعنی ماں وہ آزاد نہیں ہوگی۔ صاحب کتاب نے لما قلنا سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

والتحلیف الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں مولیٰ سے جو قسم لی جائے گی وہ علم اور خبر پر لی جائے گی یعنی مولی یوں قسم کھائے گا کہ بخدا میں یہ نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے۔ اور مولیٰ اس طرح قسم نہیں کھائے گا کہ بخدا پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے یا لڑکا پہلے پیدا نہیں ہوا ہے، کیوں کہ یہ دوسرے کے فعل پر قسم ہے اور فعل غیر پر جو قسم لی جاتی ہے وہ علم ہی پر لی جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اتنی تفصیل سے وہ دوصورتیں بھی واضح ہوگئی ہیں جنھیں ہم نے کفایت المنتہی میں بیان کردیا ہے۔

بقول صاحب عنایہ کفایۃ المنتہی میں کل چھ صورتیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے چار تو یہاں ہدایہ میں ہیں جو ابھی بیان کی گئی ہیں اور پانچویں صورت یہ ہے کہ مولیٰ باندی اور لڑکی تینوں اس بات پر متفق ہوجائیں کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو اس صورت میں کوئی بھی آزاد نہیں ہوگا لعدم وجود شرط العتق (۶) چھٹی صورت یہ ہے کہ ماں، (باندی) مولیٰ اور لڑکی تینوں یک زبان ہوکر یہی کہیں کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو اس صورت میں ماں اور لڑکی آزاد ہوں گی لوجود شرط العتق اور لڑکا بہر صورت غلام ہی رہے گا کیوں کہ اس کی ولادت کے وقت اس کی ماں باندی ہی تھی۔ (عنایہ شرح عربی الہدایہ)

قَالَ وَإِذَا شَهِدَ رَجُلَانِ عَلٰى رَجُلٍ أَنَّهُ أَعْتَقَ أَحَدَ عَبْدَيْهِ فَالشَّهَادَةُ بَاطِلَةٌ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ فِيْ وَصِيَّةٍ، اِسْتِحْسَانًا ذَكَرَهُ فِي الْعِتَاقِ، وَإِنْ شَهِدَا أَنَّهُ طَلَّقَ إِحْدٰى نِسَائِهِ جَازَتِ الشَّهَادَةُ وَيُجْبَرُ الزَّوْجُ عَلٰى أَنْ يُّطَلِّقَ إِحْدَاهُنَّ، وَهٰذَا بِالْإِجْمَاعِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ الشَّهَادَةُ فِي الْعِتْقِ مِثْلُ ذٰلِكَ، وَأَصْلُ هٰذَا أَنَّ الشَّهَادَةَ عَلٰى عِتْقِ الْعَبْدِ لَا تُقْبَلُ مِنْ غَيْرِ دَعْوَى الْعَبْدِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَعِنْدَهُمَا تُقْبَلُ، وَالشَّهَادَةُ عَلٰى عِتْقِ الْأَمَةِ وَطَلَاقِ الْمَنْكُوْحَةِ مَقْبُوْلَةٌ مِنْ غَيْرِ دَعْوٰى بِالْإِتِّفَاقِ، وَالْمَسْأَلَةُ مَعْرُوْفَةٌ، وَإِذَا كَانَ دَعْوَى الْعَبْدِ شَرْطًا عِنْدَهُ لَايَتَحَقَّقُ فِيْ مَسْأَلَةِ الْكِتَابِ، لِأَنَّ الدَّعْوٰى مِنَ الْمَجْهُوْلِ لَايَتَحَقَّقُ فَلَا تُقْبَلُ الشَّهَادَةُ، وَعِنْدَهُمَا لَيْسَ بِشَرْطٍ فَتُقْبَلُ الشَّهَادَةُ وَإِنِ انْعَدَمَ الدَّعْوٰى، أَمَّا فِي الطَّلَاقِ فَعَدَمُ الدَّعْوٰى لَا يُوْجِبُ خَلَلًا فِي الشَّهَادَةِ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِشَرْطٍ فِيْهَا.

ترجمه: امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر دولوگوں نے کسی شخص کے متعلق یہ شہادت دی کہ اس نے اپنے دوغلاموں میں سے ایک کو آزاد کردیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے یہاں شہادت باطل ہے، الا یہ کہ وصیت میں ہو۔ امام محمدؒ نے استحساناً اسے عتاق میں بیان کیا ہے۔ اور اگر دولوگوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیویں میں سے ایک کو طلاق دیدی ہے تو گواہی جائز ہوگی اور شوہر کو مجبور کیا جائے گا کہ ان میں سے ایک کو طلاق دیدے اور یہ بالاتفاق ہے۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عتق کی شہادت بھی شہادتِ طلاق کی طرح ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے یہاں عتقِ عبد کی شہادت دعوئ عبد کے بغیر مقبول نہیں ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں مقبول ہے اور باندی کے

عتق اور منکوحہ کے طلاق کی شہادت بغیر دعوی کے بھی بالاتفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے۔ اور جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غلام کا دعوی کرنا شرط ہے تو جامع صغیر کے مسئلے میں دعویٰ متحقق نہیں ہوگا، کیوں کہ مجہول کی طرف سے دعوی متحقق نہیں ہوتا، لہٰذا شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں (دعوئے عبد) شرط نہیں ہے تو شہادت مقبول ہوگی ہر چند کہ دعویٰ معدوم ہو، لیکن طلاق میں دعوی معدوم ہونے سے شہادت میں خلل نہیں ہوتا، کیوں کہ شہادت فی الطلاق میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿شهد﴾ گواہی دی۔ ﴿أعتق﴾ آزاد کر دیا۔ ﴿يجبر﴾ مجبور کیا جائے گا۔ ﴿لاتقبل﴾ قبول نہیں کی جاتی۔ ﴿انعدم﴾ ناپید ہوا، نہ ہوا۔

اعتاق پر گواہی کی حیثیت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ سلیم نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا ہے، لیکن وہ غلام جس کے متعلق شہادت دی گئی ہے خاموش ہے اور کسی طرح کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی اور غلام آزاد نہیں ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں شہادت مقبول ہوگی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ ہاں اگر وصیت کی شہادت ہو اور گواہ یہ کہیں کہ فلاں شخص نے اپنی موت کے وقت اپنا ایک غلام آزاد کر دیا تھا اور ورثاء منکر ہوں تو استحساناً یہ شہادت سب کے یہاں مقبول ہوگی اور چوں کہ غلام غیر متعین ہے اس لیے دونوں غلاموں کا نصف نصف حصہ آزاد ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط کی کتاب العتاق میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے۔

صورت مسئلہ کے بالمقابل اگر دو لوگوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے اپنی بیویوں میں سے ایک بیوی کو طلاق دیدی ہے تو یہ شہادت بالاتفاق مقبول ہوگی اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں مشہود علیہ سے زبردستی ایک بیوی کو طلاق دلوائی جائے گی، یعنی طلاق کے لیے ایک بیوی متعین کرائی جائے گی۔ الحاصل امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عتق کی شہادت مردود ہے اور طلاق کی شہادت مقبول ہے جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے یہاں دونوں صورتوں میں شہادت مقبول ہے۔

وأصل هذا الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عتق عبد کی شہادت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما عتق کو حقوق شرع میں سے ایک حق قرار دیتے ہیں، کیوں کہ عتق کے لیے نہ تو غلام کے قبول کی ضرورت درکار ہے، نہ غلام کے رد کرنے سے یہ رد ہوتا ہے اور عبد مجہول میں اس عتق کا ایجاب صحیح ہے اور ان میں سے ہر چیز اس بات کی دلیل ہے کہ عتق حق الشرع ہے۔ جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ عتق کو حقوق العباد میں سے ایک حق مانتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ عتق سے غلام میں مالکیت کی قوت اور صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور رقیت وعبدیت کی ذلت ختم ہوتی ہے اور یہ چیز عتق کے حق العبد ہونے کی علامت ہے اور حقوق العباد کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ دعوئے عباد کے بغیر ان میں شہادت مقبول نہیں ہوتی اور چوں کہ صورت مسئلہ میں غلام کی طرف سے دعوی معدوم ہے اس لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عتق عبد کی شہادت مقبول نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں عتق حق الشرع ہے اور حقوق شرع دعوی کے بغیر بھی ثابت اور مقبول ہو جاتے ہیں، اسی لیے حضرات

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں دعویٔ عبد کے بغیر بھی اس کے عتق کی شہادت معتبر اور مقبول ہے۔ (عنایہ شرح عربی ہدایہ)

اس کے برخلاف اگر باندی کے عتق کی شہادت ہو یا منکوحہ کے طلاق کی شہادت ہو تو یہ شہادت بغیر دعوی کے بھی مقبول ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

و إذا كان الخ ہم ماقبل میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں اور شہادت کی مقبولیت اور عدم مقبولیت کے حوالے سے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے اصول کی بھی وضاحت کر چکے ہیں۔ رہا مسئلہ طلاق میں بدون دعوی شہادت کی مقبولیت کی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کے لیے شہادت شرط نہیں ہے اور طلاق میں دعوے کے معدوم ہونے سے کوئی خلل بھی نہیں واقع ہوتا، اسی لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی طلاق کی شہادت کو دعوے کے بغیر بھی ہری جھنڈی دکھا دی ہے۔

وَلَوْ شَهِدَ أَنَّهُ أَعْتَقَ إِحْدٰى أَمَتَيْهِ لَا تُقْبَلُ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الدَّعْوٰى شَرْطًا فِيْهِ، لِأَنَّهُ إِنَّمَا لَايُشْتَرَطُ الدَّعْوٰى لِمَا أَنَّهُ يَتَضَمَّنُ تَحْرِيْمَ الْفَرْجِ فَشَابَهَ الطَّلَاقَ، وَالْعِتْقُ الْمُبْهَمُ لَا يُوْجِبُ تَحْرِيْمَ الْفَرْجِ عِنْدَهُ عَلٰى مَا ذَكَرْنَاهُ فَصَارَ كَالشَّهَادَةِ عَلٰى عِتْقِ أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ، وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا شَهِدَا فِيْ صِحَّتِهِ عَلٰى أَنَّهُ أَعْتَقَ أَحَدَ عَبْدَيْهِ، أَمَّا إِذَا شَهِدَا أَنَّهُ أَعْتَقَ أَحَدَ عَبْدَيْهِ فِيْ مَرَضِ مَوْتِهِ أَوْ شَهِدَا عَلٰى تَدْبِيْرِهِ فِيْ صِحَّتِهِ أَوْ فِيْ مَرَضِهِ وَأَدَاءُ الشَّهَادَةِ فِيْ مَرَضِ مَوْتِهِ أَوْ بَعْدَ الْوَفَاةِ تُقْبَلُ اِسْتِحْسَانًا، لِأَنَّ التَّدْبِيْرَ حَيْثُ مَا وَقَعَ وَقَعَ وَصِيَّةً، وَكَذَا الْعِتْقُ فِيْ مَرَضِ الْمَوْتِ وَصِيَّةٌ، وَالْخَصْمُ فِي الْوَصِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ الْمُوْصِيْ وَهُوَ مَعْلُوْمٌ، وَعَنْهُ خَلَفٌ وَهُوَ الْوَصِيُّ أَوِالْوَارِثُ، وَلِأَنَّ الْعِتْقَ فِيْ مَرَضِ الْمَوْتِ يَشِيْعُ بِالْمَوْتِ فِيْهِمَا فَصَارَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا خَصْمًا مُتَعَيِّنًا، وَلَوْشَهِدَا بَعْدَ مَوْتِهِ أَنَّهُ قَالَ فِيْ صِحَّتِهِ أَحَدُكُمَا حُرٌّ، قَدْ قِيْلَ لَا تُقْبَلُ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِوَصِيَّةٍ، وَقِيْلَ تُقْبَلُ لِلشُّيُوْعِ.

ترجمہ: اور اگر دو آدمیوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک باندی آزاد کی ہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی اگر چہ اس میں دعوی شرط نہیں ہے، اس لیے کہ دعوی صرف اس وجہ سے شرط نہیں ہے کہ عتق شرم گاہ کی حرمت کو متضمن ہے لہٰذا یہ طلاق کے مشابہ ہوگیا۔ اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عتق مبہم تحریم فرج کا موجب نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا یہ شہادت احد العبدین کو آزاد کرنے کی شہادت کی طرح ہوگئی۔ اور یہ تمام اس صورت میں ہے جب دونوں گواہوں نے یہ شہادت دی ہو کہ فلاں نے اپنی صحت کے زمانے میں اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے۔ لیکن اگر دونوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے اپنے مرض الموت میں اپنا ایک غلام آزاد کیا ہے یا یہ شہادت دی کہ اس نے اپنی صحت یا اپنے مرض میں اپنے ایک غلام کو مدبر بنایا ہے اور اس شہادت کی ادائیگی فلاں کے مرض الموت میں یا اس کی وفات کے بعد ہو تو استحسانا یہ شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ تدبیر جب بھی واقع ہوتی ہے وصیت ہی واقع ہوتی ہے نیز مرض الموت میں عتق بھی وصیت ہے۔ اور وصیت کے سلسلے میں موصی خصم ہے اور وہ معلوم ہے اور اس کا خلیفہ بھی ہے یعنی وصی یا وارث۔ اور اس لیے کہ مرض الموت کا عتق مولیٰ کی

موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک غلام خصم متعین ہوگیا۔ اور اگر مولی کی موت کے بعد دو لوگوں نے یہ گواہی دی کہ مولی نے اپنی صحت کے دوران أحد کما حر کہا تھا تو ایک قول یہ ہے کہ یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی کیوں کہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ عتق دونوں غلاموں میں پھیل چکا ہے۔

اللغاتُ:

﴿أعتق﴾ آزاد کیا ہے۔ ﴿یتضمّن﴾ ضمنا شامل ہے۔ ﴿فرج﴾ شرمگاہ، مراد: وطی کی حلت۔ ﴿تدبیر﴾ مدبر بنانا، اپنے غلام کی آزادی کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرنا۔ ﴿یشیع﴾ پھیل جاتا ہے۔

اعتاق پر گواہی کی حیثیت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو لوگوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں شخص نے اپنی دو باندیوں میں ایک باندی کو آزادی کر دیا ہے تو حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بلا چوں چرا یہ شہادت مقبول ہوگی، لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی اگر چہ اس میں دعوی شرط نہیں ہے۔ گویا یہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر ایک طرح کا اعتراض ہے کہ جب صورت مسئلہ کی شہادت میں دعویٰ شرط نہیں ہے تو یہ شہادت ان کے یہاں بھی مقبول ہونی چاہئے لیکن پھر بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر قبولیت کی مہر ثبت نہیں فرمائی ہے، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں دعوی صرف اس لیے شرط نہیں ہے کہ جب بدون دعوی شہادت مقبول ہوجائے گی تو باندی آزاد ہوجائے گی اور یہ آزادی مولی پر اس باندی کی شرم گاہ کو حرام قرار دے دے گی اور تحریم فرج کے حوالے سے یہ آزادی طلاق کے مشابہ ہوجائے گی، لیکن یہ عتق مبہم ہے اور امام صاحب کی اصل پر پریشانی یہ ہے کہ عتق مبہم سے شرم گاہ کی حرمت ثابت نہیں ہوتی لہٰذا یہ شہادت احد العبدین کے عتق کی شہادت کے مشابہ ہوگئی اور احد العبدین کے عتق کی شہادت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مقبول نہیں ہے، لہٰذا احد الامتین کے عتق کی شہادت بھی حضرت الامام کے یہاں مقبول اور معتبر نہیں ہوگی۔

وهذا كله الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں بیان کردہ ہماری تمام تفصیلات اور جملہ مسائل اس حالت سے متعلق ہیں جب گواہوں نے یہ شہادت دی ہو کہ مولی نے بحالتِ صحت یہ کام انجام دیا ہے، لیکن اگر انھوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں نے اپنے مرض الموت میں اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا یا مدبر بنایا خواہ تدبیر بحالت صحت یا بحالت مرض ہو اور گواہوں نے اس مولی کے مرض الموت میں یا اس کی وفات کے بعد قاضی کے پاس جاکر اس شہادت کو ادا کر دیا تو استحسانا یہ شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ تدبیر خواہ صحت کی حالت میں ہو یا مرض کی بہر صورت وہ وصیت ہوتی ہے اور مرض الموت کا عتق بھی وصیت ہوتا ہے لہٰذا یہ وصیت کی شہادت ہوئی اور وصیت کی شہادت کو حضرات فقہاء نے استحساناً مقبول مانا ہے جیسا کہ اس متن کے شروع میں إلاّ أن یکون في وصیة استحسانا ذکرہ في العتاق سے اسی مسئلے کی طرف ماتن نے شروع میں ہی اشارہ کر دیا تھا، بہر حال یہ وصیت ہے اور وصیت میں خصم اور مدعیٰ علیہ موصی ہوتا ہے اور موصی معلوم و متعین ہے نیز وارث اور وصی کی شکل میں اس کے نائب بھی موجود اور معلوم ہوتے ہیں اس لیے یہاں نفاذ وصیت کا راستہ صاف ہے اور مذکورہ شہادت کی روشنی میں وصیت درست اور جائز ہے۔

ولأن العتق الخ استحساناً قبولیت شہادت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مولیٰ نے مرض الموت میں احد العبدین کو آزاد کیا تو گویا وہ کسی ایک غلام کو آزادی کے لیے متعین کرنے سے عاجز ہو گیا اور تعیین سے پہلے ہی اس کی موت بھی ہو گئی ہے لہٰذا اس کا ایجاب عتق دونوں غلاموں میں پھیل گیا اور دونوں غلام اپنے مولیٰ کے خصم اور مدعیٰ علیہ ہو گئے اور مدعی مدعیٰ علیہ اور مدعیٰ بہ کے واضح اور معلوم ہونے کی وجہ سے وصیت اور شہادت مقبول ہو گی اور دونوں غلام کا نصف نصف آزاد ہو گا اور باقی نصف میں وہ ورثاء کے لیے کمائی کریں گے۔

ولو شهدا بعد موته الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو لوگوں نے آقا کی موت کے بعد یہ شہادت دی کہ مولیٰ نے اپنی صحت کے زمانے میں اپنے دونوں غلاموں سے أحد کما حر (تم میں سے ایک آزاد ہے) کہا تھا تو اس شہادت کی مقبولیت کے متعلق حضرات مشائخ کے دو قول ہیں (۱) یہ شہادت مقبول نہیں ہو گی، کیوں کہ یہ وصیت نہیں ہے حالانکہ ماقبل میں وصیت ہونے کی وجہ سے ہم نے استحساناً شہادت کو قبول کیا تھا۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہ شہادت مقبول ہو گی، کیوں کہ تعیین عتق سے پہلے مولیٰ کی موت سے عتق دونوں غلاموں میں پھیل چکا ہے اور ان میں سے ہر ایک خصم ہو چکا ہے لہٰذا ان کا دعوئ عتق صحیح ہے اور صحتِ دعوی قبولیتِ شہادت کی مقتضی ہے اس لیے یہ شہادت مقبول ہے۔ فقط واللہ أعلم وعلمہ أتم

حلف بالعتق کی حقیقت یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام یا باندی کی آزادی کو کسی چیز اور شرط پر معلق کردے گویا یہ عتق معلق کا بیان ہے اور اس سے پہلے عتق منجز کا بیان تھا اور یہ طے شدہ امر ہے کہ منجز معلق سے فائق اور مقدم ہے اسی لیے صاحب ہدایہ عتق منجز کو بیان کرنے کے بعد عتق معلق کو بیان کررہے ہیں۔ (بنایہ: ۵/۶۵۷)

وَمَنْ قَالَ إِذَا دَخَلْتُ الدَّارَ فَكُلُّ مَمْلُوْكٍ لِّيْ يَوْمَئِذٍ فَهُوَ حُرٌّ وَلَيْسَ لَهُ مَمْلُوْكٌ فَاشْتَرٰى مَمْلُوْكًا ثُمَّ دَخَلَ عَتَقَ، لِأَنَّ قَوْلَهُ يَوْمَئِذٍ تَقْدِيْرُهُ يَوْمٌ إِذْ دَخَلْتُ، إِلَّا أَنَّهُ أَسْقَطَ الْفِعْلَ وَعَوَّضَهُ بِالتَّنْوِيْنِ فَكَانَ الْمُعْتَبَرُ قِيَامَ الْمِلْكِ وَقْتَ الدُّخُوْلِ وَكَذَا لَوْ كَانَ فِيْ مِلْكِهٖ يَوْمَ حَلَفَ عَبْدٌ فَبَقِيَ عَلٰى مِلْكِهٖ حَتّٰى دَخَلَ عَتَقَ لِمَا قُلْنَا، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَالَ فِيْ يَمِيْنِهٖ يَوْمَئِذٍ لَمْ يَعْتِقْ، لِأَنَّ قَوْلَهُ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِّيْ لِلْحَالِ وَالْجَزَاءُ حُرِّيَّةُ الْمَمْلُوْكِ فِي الْحَالِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا دَخَلَ الشَّرْطُ عَلَى الْجَزَاءِ تَأَخَّرَ إِلٰى وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَيَعْتِقُ إِذَا بَقِيَ عَلٰى مِلْكِهٖ إِلٰى وَقْتِ الدُّخُوْلِ وَلَايَتَنَاوَلُ مَنْ اِشْتَرَاهُ بَعْدَ الْيَمِيْنِ.

ترجمه: جس شخص نے کہا اگر میں گھر میں داخل ہوا تو اس دن میرا ہر مملوک آزاد ہے اور اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک غلام خریدا اور گھر میں داخل ہوا تو وہ غلام آزاد ہوگا، کیوں کہ حالف کے قول یومئذ کی تقدیر یوم إذ دخلتُ ہے، لیکن اس نے فعل کو ساقط کرکے اس کے عوض میں تنوین کردیا لہٰذا بوقتِ دخول ملکیت کا قیام معتبر ہوگا۔ ایسے ہی اگر قسم کھانے کے دن اس کی ملکیت میں کوئی غلام ہو اور اس کے گھر میں داخل ہونے تک وہ غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے تو وہ بھی آزاد ہوجائے گا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

اور اگر حالف نے اپنی یمین میں یومئذ نہ کہا ہو تو (بعد میں خریدا ہوا غلام) آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ اس کا قول کل مملوك لي في الحال کے لیے ہے اور اس قول کی جزاء یہ ہے کہ جو فی الحال اس کا مملوک ہے وہی آزاد ہو، لیکن جب شرط جزاء پر داخل ہوئی تو جزاء وجودِ شرط کے وقت تک مؤخر ہوگئی لہٰذا بوقتِ دخول جو غلام اس کی ملکیت میں رہے گا وہی آزاد ہوگا اور جو غلام حالف نے یمین کے بعد خریدا ہے اسے جزاء شامل نہیں ہوگی۔

اللغات:

﴿یومئذٍ﴾ اس دن۔ ﴿تقدیر﴾ محذوف عبارت۔ ﴿أسقط﴾ ساقط کردیا ہے۔ ﴿لایتناول﴾ نہیں شامل ہوتا۔

اعتاق معلق کی ایک خاص صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ بخدا اگر میں فلاں گھر میں داخل ہوا تو اس دن میرے جتنے بھی غلام ہوں گے سب آزاد ہو جائیں گے، اور بوقت حلف اس کی ملکیت میں کوئی غلام نہیں تھا لیکن گھر میں داخل ہونے سے پہلے اس نے ایک غلام خریدلیا اور پھر گھر میں داخل ہوا تو وہ خریدا ہوا غلام آزاد ہو جائے گا اگر چہ بوقتِ یمین وہ غلام حالف کی ملکیت میں نہیں تھا، کیوں کہ یہاں کل مملوك لي یومئذ میں جو لفظ یومئذ ہے اس کی اصل اور تقدیری عبارت یوم إذ دخلت ہے لیکن حالف نے شارٹ کٹ اور اختصار کرتے ہوئے فعل یعنی دخلت کو حذف کردیا اور ذِ کی تنوین کو اس کے قائم مقام کردیا جو دخلت کے معنی میں ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس دن میں گھر میں داخل ہوں اس دن جو بھی مملوک میری ملکیت میں ہو وہ آزاد ہے تو یہاں بوقت دخول ملکیت کا قیام معتبر ہوگا اور بوقتِ دخول بعد الیمین خریدا ہوا غلام بھی اس کا مملوک ہے اس لیے وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر بوقت یمین یا قبل الیمین کوئی غلام اس کی ملکیت میں ہو اور وقت دخول تک وہ اسی کی ملکیت میں رہے تو وہ بھی آزاد ہو جائے گا لما قلنا سے صاحب کتاب نے فکان المعتبر قیام الملك وقت الدخول کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ولو لم یکن قال الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حالف نے اپنی قسم میں یومئذ نہ کہا ہو بلکہ صرف إذ دخلت الدار فکل مملوك لي حر کہنے پر اکتفاء کرلیا ہو تو یہاں بوقتِ یمین قیام ملکیت کا اعتبار ہوگا اور قسم کے وقت جس غلام کا وہ مالک ہوگا وہی آزاد ہوگا اور یمین کے بعد خریدا ہوا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں حالف کا قول کل مملوك لي اسی غلام کے لیے شرط بنے گا جو فی الحال اس کا مملوک ہوگا اور اسی صورت میں آزاد ہوگا جب حالف کے گھر میں داخل ہونے تک وہ اس کی ملکیت میں برقرار رہے گا کیوں کہ فکل مملوك لي حر جزاء ہے اور یہ إذا دخلت والی شرط پر داخل ہے لہٰذا وجود شرط کے وقت تک جزاء کا عمل مؤخر ہوگا اور جب شرط پائی جائے گی تو ابتدائے شرط سے لے کر وجودِ شرط کے وقت جو غلام حالف کی ملکیت میں رہے گا وہی حریت کے تمغہ سے سرفراز ہوگا اسی کو صاحب کتاب نے إلاّ أنه لمّا دخل الشرط سے اخیر تک بیان کیا ہے۔

وَمَنْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ ذَكَرٌ فَهُوَ حُرٌّ وَلَهُ جَارِيَةٌ حَامِلٌ فَوَلَدَتْ ذَكَرًا لَمْ يَعْتِقْ، وَهٰذَا إِذَا وَلَدَتْ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ فَصَاعِدًا ظَاهِرٌ، لِأَنَّ اللَّفْظَ لِلْحَالِ وَفِيْ قِيَامِ الْحَمْلِ وَقْتَ الْيَمِيْنِ اِحْتِمَالٌ لِوُجُوْدِ أَقَلِّ مُدَّةِ الْحَمْلِ بَعْدَهُ، وَكَذَا إِذَا وَلَدَتْ لِأَقَلَّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، لِأَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْكَ الْمُطْلَقَ، وَالْجَنِيْنُ مَمْلُوْكٌ تَبَعًا لِلْأُمِّ لَامَقْصُوْدًا، وَلِأَنَّهُ عُضْوٌ مِنْ وَجْهٍ، وَاِسْمُ الْمَمْلُوْكِ يَتَنَاوَلُ الْأَنْفُسَ دُوْنَ الْأَعْضَاءِ وَلِهٰذَا لَايَمْلِكُ بَيْعَهُ مُنْفَرِدًا، قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ وَفَائِدَةُ التَّقْيِيْدِ بِوَصْفِ الذُّكُوْرَةِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ تَدْخُلُ الْحَامِلُ

فَيَدْخُلُ الْحَمْلُ تَبْعًا لَهَا.

ترجمہ: جس شخص نے کہا کہ میرے ہر مذکر مملوک آزاد ہے اور اس کی ایک حاملہ باندی ہے جس نے لڑکا جنا تو وہ لڑکا آزاد نہیں ہوگا، یہ حکم اس صورت میں جب (کہنے کے وقت سے) چھے ماہ یا اس سے زائد مدت میں باندی نے لڑکا جنا ہو تو ظاہر ہے، کیوں کہ لفظ فی الحال کے لیے ہے اور بوقت یمین قیام حمل میں شک ہے کیوں کہ اس کے بعد حمل کی اقل مدت موجود ہے۔ اور ایسے ہی جب چھے ماہ سے کم میں باندی نے بچہ جنا ہو، کیوں کہ لفظ مطلق مملوک کو شامل ہے اور جنین ماں کے تابع ہو کر مملوک ہے اور بذات خود مملوک نہیں ہے۔ اور اس لیے بھی کہ جنین من وجہ عضو ہے اور لفظ مملوک نفوس کو شامل ہوتا ہے نہ کہ اعضاء کو اسی لیے مولیٰ صرف حمل کو فروخت کرنے کا مالک نہیں ہے۔ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (مملوک کو) وصفِ ذکورت کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر حالف کل مملوك لي کہتا تو اس میں حاملہ باندی داخل ہو جاتی اور حاملہ باندی کے تابع ہو کر حمل بھی داخل ہو جاتا۔

اللغاتُ:

﴿ذکر﴾ مذکر۔ ﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿فصاعدًا﴾ اور اس سے بڑھ کر، اور اس سے زیادہ۔ ﴿جنين﴾ پیٹ کے اندر کا بچہ۔ ﴿منفرد﴾ اکیلا، تنہا۔

اعتاق معلق کی ایک خاص صورت:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس طرح عتق کی قسم کھائی کہ اگر میں گھر میں داخل ہو تو بخدا میرے تمام مذکر غلام آزاد ہیں اور بوقت یمین اس کی ملکیت میں کوئی مذکر غلام نہیں تھا البتہ اس کی ایک حاملہ باندی تھی جس نے یمین کے بعد قبل الدخول ایک مذکر بچے کو جنم دیا تو یہ لڑکا آزاد نہیں ہوگا خواہ یمین کے وقت سے لے کر چھے ماہ سے زائد مدت میں یہ پیدا ہوا ہو یا اس سے کم مدت میں۔ چھے ماہ سے زائد مدت میں پیدا ہونے کی صورت میں اس کا آزاد نہ ہونا تو ظاہر و باہر ہے، اس لیے کہ وقت یمین کے بعد حمل کی اقل مدت موجود ہے اور یہ احتمال برقرار ہے کہ حمل یمین کے بعد کا ہو جب کہ یمین کا لفظ فی الحال موجود مملوک کے لیے ہے اس لیے اس صورت میں تو وہ لڑکا آزاد نہیں ہوگا۔ اور چھے ماہ سے کم مدت میں اگر باندی کو لڑکا پیدا ہوتا ہے تو بھی وہ یمین کے تحت داخل ہو کر آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ کل مملوک میں جو لفظ مملوک ہے وہ مطلق ہے اور مطلق کے متعلق یہ ضابطہ بہت مشہور ہے **المطلق إذا أطلق یراد به الفرد الکامل** کہ اگر مطلق میں کوئی قید نہ ہو تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مملوک کا فرد کامل وہ غلام ہے جو اصلاً اور مقصوداً غلام ہو اور جنین بذات خود اور اصلاً غلام نہیں ہے بلکہ اپنی ماں کے تابع ہو کر غلام ہے، نیز وہ مکمل نفس بھی نہیں ہے بلکہ اپنی ماں کا ایک عضو ہے چنانچہ جہاں جہاں ماں جاتی ہے وہ بھی بلا چوں چرا کئے جاتا ہے اور جب ماں کھاتی ہے تب ہی اسے غذا ہم دست ہوتی ہے اور ماں کے علاوہ صرف جنین کی بیع بھی نہیں کی جاسکتی، معلوم ہوا کہ جنین اپنی ماں کا جزء اور عضو ہے جبکہ لفظ مملوک کل اور نفس کو شامل ہوتا ہے نہ کہ اجزاء اور اعضاء کو، لہٰذا اس صورت میں بھی وہ بچہ آزاد نہیں ہوگا۔

قال العبد الضعیف الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں **کل مملوك لي** کے بعد جو مذکر ہونے کی قید ہے اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے حاملہ باندی کا حمل یمین سے خارج ہو جائے، کیوں کہ اگر وہ مذکر ہونے کی قید نہ لگاتا تو اس یمین میں حاملہ باندی بھی

داخل ہوجاتی اور حاملہ کے ساتھ اس کا حمل بھی یمین میں داخل اور شامل ہوتا اور اپنی ماں کے تابع ہوکر وہ بھی مشرف بہ حریت ہوجاتا۔

وَإِنْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ بَعْدَ غَدٍ أَوْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ فَهُوَ حُرٌّ بَعْدَ غَدٍ وَلَهُ مَمْلُوْكٌ فَاشْتَرٰى اٰخَرَ ثُمَّ جَاءَ بَعْدَ غَدٍ عَتَقَ الَّذِيْ فِيْ مِلْكِهٖ يَوْمَ حَلَفَ، لِأَنَّهُ قَوْلَهُ أَمْلِكُهُ لِلْحَالِ حَقِيْقَةً يُقَالُ أَنَا أَمْلِكُ كَذَا وَكَذَا وَيُرَادُ بِهِ الْحَالُ، وَكَذَا يُسْتَعْمَلُ لَهُ مِنْ غَيْرِ قَرِيْنَةٍ وَلِلْاِسْتِقْبَالِ بِقَرِيْنَةِ سِيْنٍ أَوْ سَوْفَ فَيَكُوْنُ مُطْلَقُهُ لِلْحَالِ فَكَانَ الْجَزَاءُ حُرِّيَّةَ الْمَمْلُوْكِ فِي الْحَالِ مُضَافًا إِلَى مَا بَعْدَ الْغَدِ فَلَا يَتَنَاوَلُ مَا يَشْتَرِيْهِ بَعْدَ الْيَمِيْنِ.

ترجمہ: اور اگر حالف نے کہا ہر وہ مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا یوں کہا میرا ہر مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور اس کے ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خریدا اور غد کے بعد والا دن آیا تو وہی غلام آزاد ہوگا جو قسم کھانے کے دن اس کی ملکیت میں ہوگا، کیوں کہ حالف کا قول أملکه درحقیقت فی الحال موجود مملوک کے لیے ہے۔ کہا جاتا ہے میں اتنے اور اتنے کا مالک ہوں اور اس سے فی الحال جو مملوکہ چیزیں ہوتی ہیں وہی مراد ہوتی ہیں اور أملك بغیر قرینہ کے حال کے لیے مستعمل ہے اور سین یا سوف کے قرینہ سے استقبال کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس لیے مطلق ملک حال کے لیے ہوگا لہٰذا جزاء جو فی الحال مملوک ہے اس کی آزادی ہوگی جو مابعد الغد کی طرف مضاف ہوگی اور حالف نے جسے یمین کے بعد خریدا ہے اسے جزاء شامل نہیں ہوگی۔

اللغاتُ:

﴿حرّ﴾ آزاد۔ ﴿غدٌ﴾ آئندہ کل۔ ﴿عتق﴾ آزاد ہوجائے گا۔ ﴿حریة﴾ آزادی۔

اعتاقِ معلق کی ایک خاص صورت:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا کہ میں جتنے مملوک کا مالک ہوں وہ سب کل کے بعد آزاد ہیں یا یوں کہا کہ میرے جتنے بھی مملوک ہیں وہ سب کل کے بعد آزاد ہیں اور بوقت یمین اس کی ملکیت میں صرف ایک ہی مملوک ہے، لیکن الغد سے پہلے اس نے ایک اور غلام خرید لیا تو بعد الغد یعنی بعد کے بعد والے دن میں صرف وہی غلام آزاد ہوگا جو قسم کھانے کے دن اس کی ملکیت میں موجود تھا اور جس غلام کو اس نے بعد الیمین خریدا ہے وہ نہ تو یمین کے تحت داخل ہوگا اور نہ ہی آزاد ہوگا، کیوں کہ حالف نے جو أملکه کہا ہے وہ درحقیقت اسی غلام کے ساتھ خاص ہے جو بوقتِ یمین اس کی ملکیت میں موجود ہو چنانچہ عربی کا محاورہ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے اگر کوئی کہے أنا أملك کذا و کذا کہ میں اتنی اور اتنی جائداد کا مالک ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال میری ملکیت میں یہ یہ چیزیں ہیں نیز سین یا سوف کے قرینہ کے بغیر بھی أملك حال کے لیے ہی مستعمل ہے لہٰذا جب أملك حال کے مستعمل ہے تو مطلق ملک اور مملوک کہنے سے بھی وہی غلام مراد ہوگا جو فی الحال اور بوقت یمین اس کی ملکیت میں ہوگا اور بعد الغد جزاء یعنی عتق اسی مملوک پر واقع ہوگا اور یمین کے بعد جو مملوک اس کی ملکیت میں آیا ہے اسے جزاء شامل نہیں ہوگی لہٰذا وہ آزاد بھی نہیں ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ أَمْلِكُهُ أَوْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ بَعْدَ مَوْتِيْ وَلَهُ مَمْلُوْكٌ فَاشْتَرٰى مَمْلُوْكًا اٰخَرَ فَالَّذِيْ

كَانَ عِنْدَهُ وَقْتَ الْيَمِيْنِ مُدَبَّرٌ وَالْآخَرُ لَيْسَ بِمُدَبَّرٍ، وَإِنْ مَاتَ عَتَقَا مِنَ الثُّلُثِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ فِي النَّوَادِرِ يَعْتِقُ مَا كَانَ فِي مِلْكِهِ يَوْمَ حَلْفٍ وَلَا يَعْتِقُ مَا اسْتَفَادَ بَعْدَ يَمِيْنِهِ، وَعَلَى هٰذَا إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِي إِذَا مِتُّ فَهُوَ حُرٌّ، لَهُ أَنَّ اللَّفْظَ حَقِيْقَةٌ لِلْحَالِ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ فَلَا يَعْتِقُ بِهِ مَا يَمْلِكُهُ، وَلِهٰذَا صَارَ هُوَ مُدَبَّرًا دُوْنَ الْآخَرِ، وَلَهُمَا أَنَّ هٰذَا إِيْجَابُ عِتْقٍ وَإِيْصَاءٌ حَتّٰى اعْتُبِرَ مِنَ الثُّلُثِ وَفِي الْوَصَايَا تُعْتَبَرُ الْحَالَةُ الْمُنْتَظَرَةُ وَالْحَالَةُ الرَّاهِنَةُ، أَلَا يُرٰى أَنَّهُ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ بِالْمَالِ مَا يَسْتَفِيْدُهُ بَعْدَ الْوَصِيَّةِ، وَفِي الْوَصِيَّةِ لِأَوْلَادِ فُلَانٍ مَنْ يُوْلَدُ لَهُ بَعْدَهَا، وَالْإِيْجَابُ إِنَّمَا يَصِحُّ مُضَافًا إِلَى الْمِلْكِ أَوْ إِلٰى سَبَبِهِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِيْجَابُ الْعِتْقِ يَتَنَاوَلُ الْعَبْدَ الْمَمْلُوْكَ اِعْتِبَارًا لِلْحَالَةِ الرَّاهِنَةِ فَيَصِيْرُ مُدَبَّرًا حَتّٰى لَا يَجُوْزُ بَيْعُهُ، وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِيْصَاءٌ يَتَنَاوَلُ الَّذِي يَشْتَرِيْهِ اِعْتِبَارًا لِلْحَالَةِ الْمُتَرَبِّصَةِ وَهِيَ حَالَةُ الْمَوْتِ، وَقَبْلَ الْمَوْتِ حَالَةُ التَّمَلُّكِ اِسْتِقْبَالٌ مَحْضٌ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ اللَّفْظِ، وَعِنْدَ الْمَوْتِ يَصِيْرُ كَأَنَّهُ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِي أَوْ كُلُّ مَمْلُوْكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ بَعْدَ غَدٍ عَلٰى مَا تَقَدَّمَ، لِأَنَّهُ تَصَرُّفٌ وَاحِدٌ وَهُوَ إِيْجَابُ الْعِتْقِ وَلَيْسَ فِيْهِ إِيْصَاءٌ وَالْحَالَةُ مَحْضُ اِسْتِقْبَالٍ فَافْتَرَقَا. وَلَا يُقَالُ إِنَّكُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَ الْحَالِ وَالْاِسْتِقْبَالِ، لِأَنَّا نَقُوْلُ نَعَمْ، لٰكِنْ بِسَبَبَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ إِيْجَابُ عِتْقٍ وَوَصِيَّةٍ وَإِنَّمَا لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ بِسَبَبٍ وَاحِدٍ.

ترجمہ: اگر کسی نے کہا ہر وہ مملوک جس کا میں مالک ہوں یا یوں کہا میرا ہر مملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور (اس وقت) اس کے ایک ہی مملوک ہو پھر اس نے دوسرا غلام خرید لیا تو جو مملوک بوقت یمین اس کے پاس تھا وہ مدبر ہے اور دوسرا مدبر نہیں ہے، اور اگر مولیٰ مرجائے تو وہ دونوں تہائی مال سے آزاد ہوں گے۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے نوادر میں فرمایا ہے کہ جو غلام قسم کھانے کے دن حالف کی ملکیت میں ہوگا وہ آزاد ہوجائے گا اور یمین کے بعد جسے حالف نے حاصل کیا ہے وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اور اسی پر متفرع ہے اگر اس نے یوں کہا کہ میرے جتنے بھی مملوک ہیں جب میں مرجاؤں تو وہ سب آزاد ہیں۔ حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ فی الحال کے لیے حقیقت ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لہٰذا اس لفظ سے وہ غلام آزاد نہیں ہوگا جس کا عنقریب وہ مالک ہوگا اسی لیے وہی غلام مدبر ہوا ہے (جو یوم یمین میں اس کی ملکیت میں تھا) نہ کہ دوسرا۔

حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام عتق کا ایجاب بھی ہے اور ایصاء (وصیت کرنا) بھی ہے یہاں تک کہ میت کے تہائی مال سے اسے معتبر مانا گیا ہے اور وصیتوں میں حالت منتظرہ (موت تک آنے والی حالت) بھی معتبر ہوتی ہے اور حالت موجودہ بھی معتبر ہوتی ہے۔ کیا دیکھتا نہیں کہ وصیت میں وہ مال بھی داخل ہوتا ہے جسے وصیت کے بعد موصی حاصل کرتا ہے اور اولادِ فلاں کے لیے وصیت کرنے میں (فلاں کی) وہ اولاد بھی اس میں داخل ہوتی ہے جو وصیت کے بعد پیدا ہوتی ہے اور وصیت کا ایجاب اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ ملک یا سببِ ملک کی طرف منسوب ہو، لہٰذا حالف کا قول ایجابِ عتق ہونے کی حیثیت سے حالت حاضرہ کا

اعتبار کرتے ہوئے اس غلام کو شامل ہوگا جو بوقتِ یمین حالف کا مملوک ہے، اس لیے یہ مملوک تو مدبر بن جائے گا حتی کہ اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ حالف کا قول ایصاء ہے حالتِ متربصہ یعنی حالت موت کا اعتبار کرتے ہوئے اس غلام کو بھی شامل ہوگا جسے حالف نے (یمین کے بعد) خریدا ہو۔ اور موت سے پہلے کی حالت تملک محض استقبالی ہے، لہٰذا یہ غلام حالف کے لفظ کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ اور موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا کہ حالف نے یوں کہا **کل مملوك لي أو کل مملوك أملکه فهو حر** برخلاف اس کے قول **بعد غد** کے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اس لیے کہ یہ ایک تصرف ہے اور وہ عتق کا ایجاب ہے اور اس میں ایصاء نہیں ہے اور حالت تملیک محض استقبالی ہے، لہٰذا دونوں مسئلے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تم نے حال اور استقبال کو جمع کر دیا ہے، کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ جمع تو ہے، لیکن دو الگ الگ سبب یعنی ایجاب عتق اور ایجاب وصیت سے جمع ہے اور سبب واحد سے جمع کرنا جائز نہیں ہے۔

اللغات:

﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿عتقا﴾ دونوں آزاد ہو گئے۔ ﴿استفاد﴾ حاصل ہوا۔ ﴿ایصاء﴾ وصیت کرنا۔ ﴿ایجاب﴾ واجب کرنا، سبب بننا۔ ﴿متربصة﴾ منتظرہ، جس کا انتظار کیا جاتا ہے، آنے والی۔ ﴿تملّك﴾ مالک بننا۔ ﴿یصیر﴾ ہو جاتا ہے۔ ﴿افترقا﴾ دونوں جدا ہو گئے۔

اپنے تمام غلاموں کی آزادی موت سے معلق کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے **کل مملوك أملکه فهو حر بعد موتي** یا اس طرح کہے **کل مملوك لي حرٌ بعد موتي** اور اس وقت اس کی ملکیت میں صرف ایک ہی مملوک ہو اور اس نے یمین کے بعد دوسرا مملوک خرید لیا ہو تو بوقتِ یمین جو غلام اس کی ملکیت میں ہے وہ مدبر ہو جائے گا، لیکن بعد الیمین جو غلام اس نے خریدا ہے وہ مدبر نہیں ہوگا، کیوں کہ **کل مملوك أملکه** یا **کل مملوك لی حر بعد موتي** دونوں جملے تدبیر پر دلالت کر رہے ہیں اور اس سے وہی مملوک مراد ہیں جو بوقتِ یمین حالف کی ملکیت میں داخل ہیں، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ جو غلام بوقت حلف حالف کی ملکیت میں ہے وہ تو مدبر ہوگا، لیکن جسے اس نے بعد الیمین خریدا ہے وہ مدبر نہیں ہوگا، اور مولیٰ کی موت کے بعد دونوں غلام اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے۔

وقال أبو یوسف رحمۃ اللہ علیہ **الخ** فرماتے ہیں کہ نوادر میں حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد وہی غلام آزاد ہوگا جسے اس نے مدبر بنایا تھا اور یمین کے بعد اس نے جو غلام خریدا ہے وہ آزاد نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اگر مولیٰ نے یہ کہا ہو کہ **کل مملوك لي إذا متُّ فهو حر** تو اس صورت میں بھی مولیٰ کی موت کے بعد وہی غلام آزاد ہوگا جو بوقتِ یمین اس کی ملکیت میں موجود ہو، حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جتنے بھی جملے ہیں وہ حقیقتاً حال کے لیے ہیں جیسا کہ اس سے پہلے کئی مرتبہ اس کی وضاحت ہو چکی ہے، لہٰذا مولیٰ کی موت کے بعد وہی غلام آزاد ہوگا جو بوقت یمین مولیٰ کی ملکیت میں موجود ہوگا اسی لیے وہی غلام مدبر ہوا ہے جو بوقت یمین حالف یعنی مولیٰ کی ملکیت میں موجود تھا اور جو غلام بعد الیمین اس کی ملکیت میں آیا ہے وہ مدبر بھی نہیں ہوا ہے۔

ولهما الخ حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں چوں کہ دونوں غلام مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوں گے، اس لیے اس مسئلے پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ان جملوں میں اعتاق بھی ہے اور ایصاء بھی ہے چنانچہ مولیٰ کا قول **کل مملوك لي** یا **کل مملوك أملکه**

فھو حر اعتاق ہے اور بعد موتي والا جملہ ایصاء ہے اسی لیے ہم نے اعتاق کو ثلث مال ہی سے نافذ کیا ہے بہر حال جب ان جملوں میں ایصاء بھی ہے۔ اور وصایا میں حالتِ منتظرہ یعنی موت تک پیش آنے والی حالت اور حالت موجودہ مال کا اور موصی کی موت تک حاصل ہونے والے مال دونوں کا ثلث ملے گا یا اگر مثلاً کسی نے اولا دفلاں کے لیے وصیت کی تو اس وصیت میں فلاں کی موجود اولاد بھی شامل ہوگی اور مولیٰ کی موت تک جو اولاد پیدا ہوگی وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگی۔ اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ ایجابِ عتق یا تو ملکیت کی طرف مضاف ہو کر صحیح ہوتا ہے یا سببِ ملک یعنی شراء کی طرف مضاف ہو کر صحیح ہوتا ہے۔ الحاصل جب مولیٰ کے ان جملوں میں ایجابِ عتق اور ایصاء دونوں پہلو موجود ہیں تو ایجابِ عتق کی حیثیت سے حالت حاضرہ اور موجودہ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ جملہ اسی غلام کو شامل ہوگا جو بوقت یمین حالف کا مملوک ہوگا اور اس صورت میں یہی غلام مدبر ہوگا اور اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اور ایصاء کی حیثیت کی طرف نظر کرتے ہوئے حالتِ متربصہ اور حالتِ منتظرہ کا اعتبار کرنے کی صورت میں بعد الیمین خریدا ہوا غلام بھی اس میں شامل ہوگا، اسی لیے ہم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد تو دونوں غلام آزاد ہوں گے، لیکن جو موت سے پہلے کی حالت ہے اس حالت میں چوں کہ مولیٰ کا مالک بنانا استقبالی اور احتمالی وخیالی ہے، یقینی نہیں ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ آئندہ مولیٰ کی ملکیت میں مزید غلام آئیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک بھی غلام اس کی ملکیت میں نہ آئے، لہٰذا اس حالت میں تو خریدا ہوا غلام لفظ أملکہ اور لفظ مملوک کے تحت داخل نہیں ہوگا اور مدبر نہیں ہوگا، کیوں کہ اس حالت میں ملک یا سبب ملک کی طرف اس کی اضافت کرنا ممکن نہیں ہے۔

وعند الموت الخ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کی موت کے وقت عبد مشتریٰ لفظ أملکہ کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائے گا اور اس صورت میں مولیٰ کے قول کی تقدیر یوں ہوگی **کل مملوك لي فھو حر** یا یہ ہوگی **کل مملوك أملکه فھو حر** اور ظاہر ہے کہ اگر مولیٰ بوقت موت یہ کہہ دے کہ میرے تمام مملوک آزاد ہیں تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہر طرح کے غلام اس میں داخل ہوں گے خواہ وہ نئے ہوں یا پرانے۔

بخلاف قوله الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حالف **کل مملوك أملکه** یا **کل مملوك لي حر بعد غد** کہتا ہے تو اس قول میں یمین کے بعد خریدا ہوا غلام بعد غد میں آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے اور اس میں صرف عتق ہی کا ایجاب ہے، ایصاء نہیں ہے اور بعد میں غلام خریدنے کی حالت محض استقبالی اور احتمالی ہے یعنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حالف غلام خریدے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ خریدے، لہٰذا بعد غد والی صورت میں تو صرف وہی غلام آزاد ہوگا جو بوقت یمین حالف کا مملوک ہوگا، لیکن **بعد موتي** والی صورت میں عبد مملوک بوقت یمین اور عبد مشتری دونوں آزاد ہوں گے۔

ولا یقال إنکم الخ یہاں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل **أن اللفظ حقیقة الخ** کا جواب دیا گیا ہے۔

حاصلِ جواب یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں حالف کا جو جملہ ہے **کل مملوك أملکه** یا **لي حر بعد موتي** اس میں ایجاب عتق بھی ہے اور ایصاء بھی ہے اور ان میں سے ایک یعنی ایجابِ عتق حال کے لیے ہے اور دوسرا یعنی ایصاء استقبال کے لیے ہے جس پر **بعد موتي** شاہد ہے تو گویا اس میں حال اور استقبال دونوں کا اجتماع ہے، لیکن یہ اجتماع دو الگ الگ وجہوں اور علاحدہ علاحدہ سبب سے ہے اس لیے اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ خرابی تو اس وقت لازم آتی جب سببِ واحد سے دونوں کا اجتماع لازم آتا، اس لیے اس پہلو کو لے کر اعتراض نہ کیا جائے۔

بَابُ الْعِتَقِ عَلٰی جُعْلٍ

یہ باب مال کے عوض آزاد کرنے کے بیان میں ہے

عتق اور اعتاق میں اصل یہ ہے کہ مولیٰ غلام پر رحم رکھا کر اس کے ساتھ احسان کرے اور اس احسان کے عوض مال وغیرہ نہ لے، لیکن اگر کوئی مال لے کر اپنا غلام آزاد کرتا ہے تو یہ بھی صحیح ہے لیکن خلاف اصل ہے اور شاذ ونادر ہے، اسی لیے اس باب کو اخیر میں بیان کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ جُعل (جیم کے ضمّے کے ساتھ) کے معنی ہیں ماجعل للإنسان من شيء علی شيء یفعله یعنی انسان کے لیے کوئی کام کرنے پر جو چیز یا جو مال مقرر کیا جاتا ہے وہ جُعل کہلاتا ہے۔

وَمَنْ أَعْتَقَ عَبْدَهٗ عَلٰی مَالٍ فَقَبِلَ الْعَبْدُ عَتَقَ، وَذٰلِكَ مِثْلُ أَنْ تَقُوْلَ أَنْتَ حُرٌّ عَلٰی أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ، وَإِنَّمَا يَعْتِقُ بِقَبُوْلِهٖ، لِأَنَّهٗ مُعَاوَضَةُ الْمَالِ بِغَيْرِ الْمَالِ إِذِ الْعَبْدُ لَايَمْلِكُ نَفْسَهٗ، وَمِنْ قَضِيَّةِ الْمُعَاوَضَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِقَبُوْلِ الْعِوَضِ لِلْحَالِ كَمَا فِي الْبَيْعِ فَإِذَا قَبِلَ صَارَ حُرًّا، وَمَا شُرِطَ دَيْنٌ عَلَيْهِ حَتّٰی تَصِحَّ الْكَفَالَةُ بِهٖ، بِخِلَافِ بَدَلِ الْكِتَابَةِ، لِأَنَّهٗ ثَبَتَ مَعَ الْمُنَافِيْ وَهُوَ قِيَامُ الرِّقِّ عَلٰی مَا عُرِفَ، وَإِطْلَاقُ لَفْظِ الْمَالِ يَنْتَظِمُ أَنْوَاعَهٗ مِنَ النَّقْدِ وَالْعَرْضِ وَالْحَيْوَانِ وَإِنْ كَانَ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ، لِأَنَّهٗ مُعَاوَضَةُ الْمَالِ بِغَيْرِ الْمَالِ فَشَابَهَ النِّكَاحَ وَالطَّلَاقَ وَالصُّلْحَ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ، وَكَذَا الطَّعَامُ وَالْمَكِيْلُ وَالْمَوْزُوْنُ إِذَا كَانَ مَعْلُوْمَ الْجِنْسِ وَلَا تَضُرُّهٗ جِهَالَةُ الْوَصْفِ، لِأَنَّهَا يَسِيْرَةٌ.

ترجمه: جس نے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا اور غلام نے اسے قبول کرلیا تو وہ آزاد ہوجائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے آپ (یوں) کہیں تم ایک ہزار درہم پر یا ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہو اور غلام اس کو قبول کرنے کے بعد ہی آزاد ہوگا، کیوں کہ یہ بغیر مال کے مال کا معاوضہ ہے اس لیے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہوتا اور معاوضہ کا تقاضہ یہ ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہوجائے جیسے بیع میں ہوتا ہے لہٰذا جب غلام نے (عوض) قبول کرلیا تو وہ آزاد ہوجائے گا۔ اور مالِ مشروط غلام پر دین ہوگا حتی کہ اس کا کفالہ صحیح ہوگا، برخلاف بدلِ کتابت کے، اس لیے کہ وہ منافی کے باوجود ثابت ہوجاتا ہے جیسا کہ معلوم ہوچکا ہے۔ اور وہ

منافی رقیت کا قیام ہے۔ اور لفظِ مال کا اطلاق مال کی تمام انواع کو شامل ہے جیسے نقدی، سامان اور حیوان اگرچہ معین نہ ہو، کیوں کہ یہ معاوضۃ المال بغیر المال ہے تو یہ نکاح، طلاق اور صلح عن دم العمد کے مشابہ ہوگیا نیز لفظ مال غلہ اور ناپی اور وزن کی جانے والی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کی جہالت اس کے لیے مُضر نہیں ہے، کیوں کہ وہ معمولی ہے۔

اللغات:

﴿أعتق﴾ آزاد کیا۔ ﴿معاوضة﴾ ادلا بدلہ۔ ﴿قضيّة﴾ تقاضا، اقتضاء۔ ﴿شابه﴾ مشابہ ہُوا۔ ﴿يسيرة﴾ معمول، قابل تحمل۔

اعتاق بالمال کی حیثیت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا اور یوں کہا أنت حر علی ألف درهم أو بالف درهم اور غلام نے اس عوض کو قبول کرلیا تو وہ آزاد ہوجائے گا، کیوں کہ یہ عقد معاوضہ مالی تو ہے لیکن اس کے عوض میں مال نہیں ہے اور غلام اس عقد سے اپنے آپ کا مالک نہیں ہوگا، کیوں کہ اعتاق اسقاط ہے نہ کہ تملیک، اس لیے کہ یہ عقد معاوضہ بالمال بدون المال اور عقد معاوضہ کے لوازمات میں سے یہ بھی ہے کہ احد المتعاقدین کے عوض قبول کرنے کے بعد ہی اس عقد کا حکم ثابت ہوجاتا ہے، اسی لیے ہم نے عرض کیا کہ جب غلام عوض کو قبول کرلے گا تو وہ آزاد ہوجائے گا جیسے بیع میں ہوتا ہے کہ بائع کے بعتُ کہنے کے بعد جب مشتری اشتریت کہہ کر اس بیع کو قبول کرلے گا تو بیع تام ہوجائے گی اور عقد مکمل ہوجائے گا اسی طرح یہاں بھی جب غلام عوض قبول کرلے گا تو عقدِ اعتاق تام ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔

وما شرط الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں مولیٰ جس مال اور جس عوض کی شرط لگا کر غلام کو آزاد کرے گا وہ مال اس غلام پر دین ہوگا اور وہ کمائی کرکے مولیٰ کو اتنا مال دے گا یہی وجہ ہے کہ اگر غلام کی طرف سے کوئی شخص کفالت قبول کرلے اور اعتاق کا عوض اس کے مولیٰ کو دیدے تو کفالت صحیح ہے اور کفالت کی صورت میں غلام اپنے کفیل کے لیے اتنے مال کی کمائی کرے گا۔ اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے مال کی کسی مقدار پر عقد مکاتبت کیا تو بدل کتابت کی کفالت صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ بدل کتابت منافی یعنی غلام میں رقیت ہوتے ہوئے بھی ثابت ہوجاتا ہے، حالانکہ یہ قیاس کے خلاف ہے کہ مولیٰ اپنے غلام پر دین اور بدل لازم کرے اور خلافِ قیاس کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ ماثبت علی خلاف القیاس فغیره لایقاس علیه یعنی جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا لہٰذا بدل کتابت میں مولیٰ کے لیے تو مال کا ثبوت برداشت ہے، لیکن اس میں کفالہ کہ گنجائش دے کر کفیل کے لیے مال ثابت کرنا نا قابلِ برداشت ہے اور درست نہیں ہے۔

وإطلاق لفظ المال الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں جو علی مالٍ کا لفظ ہے اس میں لفظ مال مطلق ہے اور مال کی جملہ انواع واقسام کو شامل ہے خواہ نقدی ہو یا سامان ہو یا حیوان ہو اگرچہ غیر معین ہو یعنی اس کی بھی نوع نہ بیان کی گئی ہو اور ان تمام اموال کے عوض اعتاق جائز اور درست ہے، کیوں کہ اعتاق معاوضۃ المال بغیر المال ہے اور حیوان کے عوض عتق کا جواز حیوان کے عوض نکاح کرنے طلاق یعنی خلع کرنے اور دم عمد سے صلح کرنے کے مشابہ ہے یعنی جس طرح مطلق حیوان کے عوض یہ عقود صحیح ہیں اسی

طرح مطلق حیوان کے عوض اعتاق بھی صحیح ہے اگر چہ اس کی نوع نہ بیان کی گئی ہو اس لیے کہ حیوان ما ثبت دینا في الذمة کا نام ہے لہٰذا جس طرح ان عقود میں حیوان دین بن کر ذمہ میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح اعتاق میں بھی وہ دین بن کر ذمے میں ثابت ہوگا اور اس کے عوض اعتاق درست ہوگا۔

و کذ الطعام الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے غلہ کے عوض غلام آزاد کیا اور یوں کہا أعتقتُك علی مائة قفیز من الحنطة میں تو سو قفیز گندم کے عوض تجھے آزاد کیا، یا مکیلی چیز کو عوض بنا کر یوں کہا أنت حر علی مائة کیل من الشعیر یعنی سو کیلو جو کے عوض تم آزاد ہو یا موزونی چیز کو عوض بنایا اور یوں کہا أعتقتُك علی مائة منٍّ من العسل میں نے سومن شہد کے عوض تجھے آزاد کیا تو بھی اعتاق صحیح اور جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ غلہ کی اور مکیلی موزونی اشیاء کی جنس معلوم ہو (جیسا کہ مثالوں سے واضح کر دیا گیا ہے) اگر چہ ان کا وصف مجہول ہو یعنی ان اشیاء کے جید اور عمدہ ہونے کی وضاحت نہ بھی کی جائے تو بھی ان کے عوض اعتاق جائز ہے، کیوں کہ صحتِ عقد کے لیے جنس کی وضاحت کافی ہے اور وصف کی جہالت یسیر اور معمولی ہے جو صحتِ عقد سے مانع نہیں ہے۔

قَالَ وَلَوْ عَلَّقَ عِتْقَهُ بِأَدَاءِ الْمَالِ صَحَّ وَصَارَ مَاذُوْنًا وَذٰلِكَ مِثْلُ أَنْ يَّقُوْلَ إِنْ أَدَّيْتَ إِلَيَّ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَأَنْتَ حُرٌّ، وَمَعْنٰى قَوْلِهٖ صَحَّ أَنَّهٗ يَعْتِقُ عِنْدَ الْأَدَاءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّصِيْرَ مُكَاتَبًا، لِأَنَّهٗ صَرِيْحٌ فِيْ تَعْلِيْقِ الْعِتْقِ بِالْأَدَاءِ وَإِنْ كَانَ فِيْهِ مَعْنَى الْمُعَاوَضَةِ فِي الْاِنْتِهَاءِ عَلٰى مَا نُبَيِّنُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَإِنَّمَا صَارَ مَاْذُوْنًا، لِأَنَّهٗ رَغَّبَهٗ فِي الْاِكْتِسَابِ بِطَلَبِهِ الْأَدَاءَ مِنْهُ، وَمُرَادُهُ التِّجَارَةُ دُوْنَ التَّكَدِّيْ فَكَانَ إِذْنًا لَهٗ دَلَالَةً.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کی آزادی کو مال ادا کرنے پر معلق کیا تو بھی صحیح ہے اور غلام ماذون ہوجائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے مولیٰ یوں کہے اگر تو نے مجھے ایک ہزار درہم ادا کر دیا تو تُو آزاد ہے، اور امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کے قول صَحَّ کا مطلب یہ ہے کہ غلام مال ادا کرنے کے وقت مکاتب ہوئے بغیر آزاد ہوجائے گا، اس لیے کہ مولیٰ کا قول عتق کو ادا پر معلق کرنے کے متعلق صریح ہے اگر چہ اس میں انتہاءً معاوضہ کے معنی بھی ہیں جیسا کہ آئندہ اسے ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ اور غلام اس وجہ سے ماذون ہوگا کہ مولیٰ نے اس غلام سے مال کی ادائیگی کا مطالبہ کرکے اسے کمانے کی ترغیب دی ہے۔ اور اس ترغیب سے مولیٰ کا مقصد تجارت ہے نہ کہ بھیک منگوانا، لہٰذا یہ غلام کے لیے دلالۃً اجازت ہے۔

اللغات:

﴿ماذون﴾ اجازت یافتہ، وہ غلام۔ ﴿صریح﴾ واضح بیان۔ ﴿رغّبه﴾ اس کو ترغیب دی ہے۔ ﴿اکتساب﴾ کمانا۔ ﴿تکدی﴾ بھیک مانگنا۔

کتابت اور اعتاق بالمال میں فرق:

مسئلہ یہ ہے اگر مولیٰ غلام کی آزادی کو مال کی ادائیگی پر معلق اور مشروط کر دے اور یوں کہے کہ إن أدیت إلي ألف درهم فأنت حر یعنی اگر تم مجھے ایک ہزار درہم دیدو تو آزاد ہو اب غلام جب مولیٰ کو ایک ہزار درہم دے گا تو آزاد ہوجائے گا اور اس

صورت میں وہ غلام مکاتب نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر غلام مرجائے اور بقدر عتق مال چھوڑے تو وہ مال مولی کا ہوگا اور اگر مولی مرجائے تو غلام رقیق ہی رہے گا اور مولی کے ترکہ میں شامل ہوگا حالانکہ اگر وہ مکاتب ہوتا تو وہ مولی کے ترکہ میں شامل نہ ہوتا بلکہ الف درہم ورثاء کو دے کر آزاد ہوجاتا، معلوم ہوا کہ وہ غلام مکاتب نہیں ہے اور پھر مولی کا قول إن أدیت إلیّ الخ مال کی ادائیگی پرعتق کو معلق کرنے میں صریح بھی ہے اگر چہ اس میں انتہاءً یعنی ادائیگی مال کے وقت معاوضہ کے معنی بھی ہیں، لیکن ابتداءً یہ تعلیق ہی ہے اس لیے اس حوالے سے بھی غلام مکاتب نہیں ہوگا، بلکہ ماذون ہوگا، کیوں کہ مولی نے غلام سے مال کا مطالبہ کرکے اسے کمانے اور تجارت کرنے کی ترغیب دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ترغیب اسی وقت مفید اور کارآمد ہوگی جب وہ غلام تجارت کرے گا لہٰذا مولی کا اسے ترغیب دینے کو اس کے حق میں دلالۃ تجارت کی اجازت شمار کیا جائے اور ترغیب سے مولی کا مقصد بھی تجارت ہی ہے، تکدی یعنی بھیک منگوانا اور در در کی ٹھوکریں کھلانا مقصود نہیں ہے۔

فائدہ: التکدي فارسی کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں لوگوں سے مانگنا، مانگنے کے لیے چکر لگانا۔

وَإِنْ أَحْضَرَ الْمَالَ أَجْبَرَهُ الْحَاكِمُ عَلَى قَبْضِهِ وَعَتَقَ الْعَبْدُ، وَمَعْنَى الْإِجْبَارِ فِيْهِ وَفِيْ سَائِرِ الْحُقُوْقِ أَنَّهُ يَنْزِلُ قَابِضًا بِالتَّخْلِيَةِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَايُجْبَرُ عَلَى الْقُبُوْلِ وَهُوَ الْقِيَاسُ، لِأَنَّهُ تَصَرُّفُ يَمِيْنٍ إِذْ هُوَ تَعْلِيْقُ الْعِتْقِ بِالشَّرْطِ لَفْظًا، وَلِهٰذَا لَايَتَوَقَّفُ عَلَى قُبُوْلِ الْعَبْدِ وَلَايَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَلَاجَبْرَ عَلَى مُبَاشَرَةِ شُرُوْطِ الْإِيْمَانِ لِأَنَّهُ لَا اِسْتِحْقَاقَ قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ، بِخِلَافِ الْكِتَابَةِ، لِأَنَّهُ مُعَاوَضَةٌ وَالْبَدَلُ فِيْهَا وَاجِبٌ، وَلَنَا أَنَّهُ تَعْلِيْقٌ نَظْرًا إِلَى اللَّفْظِ، وَمُعَاوَضَةٌ نَظْرًا إِلَى الْمَقْصُوْدِ، لِأَنَّهُ مَا عَلَّقَ عِتْقَهُ بِالْأَدَاءِ إِلَّا لِيَحُثَّهُ عَلَى دَفْعِ الْمَالِ فَيَنَالُ الْعَبْدُ شَرْفَ الْحُرِّيَّةِ وَالْمَوْلٰى الْمَالَ بِمُقَابَلَةٍ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابَةِ، وَلِهٰذَا كَانَ عِوَضًا فِي الطَّلَاقِ فِيْ مِثْلِ هٰذَا اللَّفْظِ حَتّٰى كَانَ بَائِنًا فَجَعَلْنَاهُ تَعْلِيْقًا فِي الْإِبْتِدَاءِ عَمَلًا بِاللَّفْظِ وَدَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنِ الْمَوْلٰى، حَتّٰى لَايَمْتَنِعُ عَلَيْهِ بَيْعُهُ وَلَايَكُوْنُ الْعَبْدُ أَحَقَّ بِمُكَاسَبِهِ وَلَا يَسْرِيْ إِلَى الْوَلَدِ الْمَوْلُوْدِ قَبْلَ الْأَدَاءِ، وَجَعَلْنَاهُ مُعَاوَضَةً فِي الْإِنْتِهَاءِ عِنْدَ الْأَدَاءِ دَفْعًا لِلْغُرُوْرِ عَنِ الْعَبْدِ حَتّٰى يُجْبَرُ الْمَوْلٰى عَلَى الْقُبُوْلِ فَعَلٰى هٰذَا يَدُوْرُ الْفِقْهُ وَيَخْرُجُ الْمَسَائِلُ، نَظِيْرُهُ اَلْهِبَةُ بِشَرْطِ الْعِوَضِ. وَلَوْ أَدَّى الْبَعْضَ يُجْبَرُ عَلَى الْقُبُوْلِ إِلَّا أَنَّهُ لَايَعْتِقُ مَالَمْ يُؤَدِّ الْكُلَّ لِعَدَمِ الشَّرْطِ كَمَا إِذَا حَطَّ الْبَعْضَ وَأَدَّى الْبَاقِيَ، ثُمَّ لَوْ أَدَّى أَلْفًا اِكْتَسَبَهَا قَبْلَ التَّعْلِيْقِ رَجَعَ الْمَوْلٰى عَلَيْهِ وَعَتَقَ لِاسْتِحْقَاقِهَا، وَلَوْ كَانَ اِكْتَسَبَهَا بَعْدَهُ لَمْ يَرْجِعِ الْمَوْلٰى عَلَيْهِ لِأَنَّهُ مَأْذُوْنٌ مِنْ جِهَتِهِ بِالْأَدَاءِ مِنْهُ، ثُمَّ الْأَدَاءُ فِيْ قَوْلِهِ إِنْ أَدَّيْتَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ، لِأَنَّهُ تَخْيِيْرٌ، وَفِيْ قَوْلِهِ إِذَا أَدَّيْتَ لَايَقْتَصِرُ، لِأَنَّ إِذَا تُسْتَعْمَلُ لِلْوَقْتِ بِمَنْزِلَةِ "مَتٰى".

ترجمہ: اور اگر غلام مال لے کر آ گیا تو حاکم اس کے مولی کو مال لینے پر مجبور کرے گا غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اس میں اور تمام

حقوق میں اجبار کا مطلب یہ ہے کہ تخلیہ کر دینے سے مولی مال لینے والا شمار کیا جائے گا۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مولی پر مال لینے کے لیے جبر نہیں کیا جائے گا اور یہی قیاس بھی ہے اس لیے کہ یہ قسم کا تصرف ہے کیوں کہ یہ لفظا عتق کو شرط پر معلق کرنا ہے، اسی لیے یہ تصرف غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا اور نہ ہی فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور قسم کی شرطوں کو انجام دینے کے لیے جبر نہیں ہوتا، کیوں کہ وجودِ شرط سے پہلے قسم کا استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ برخلاف عقدِ کتابت کے، اس لیے کہ عقدِ کتابت معاوضہ ہے اور اس میں بدل واجب ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کلام تعلیق ہے اور مقصود کو دیکھتے ہوئے معاوضہ ہے اس لیے کہ مولی نے اسی وجہ سے غلام کے عتق کو دائیگیٔ مال پر معلق کیا ہے تاکہ وہ اسے دفعِ مال پر آمادہ کرے، لہٰذا غلام آزادی کا شرف حاصل کرے گا اور اس کے مقابلے میں مولی مال پائے گا۔ جیسے عقدِ کتابت میں ہوتا ہے۔ اسی لیے اس جیسے لفظ سے طلاق دینے میں مال طلاق میں بھی عضو ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ طلاق ''بائن'' واقع ہوتی ہے، لہٰذا ہم نے مولی کے قول کو ابتداء میں تعلیق قرار دے دیا تاکہ لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر دور ہو جائے حتی کہ مولی پر اس غلام کو فروخت کرنا ممنوع نہیں ہے اور غلام اپنی کمائی میں خود مختار بھی نہیں ہے اور مال کی ادائیگی سے پہلے پیدا شدہ اولاد کی طرف عتق سرایت بھی نہیں کرے گا۔

اور انتہاءً بھی مال کی ادائیگی کے وقت غلام سے ضرر دور کرنے کے لیے ہم نے اسے معاوضہ قرار دے دیا حتی کہ مولی کو مال قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اسی پر (یعنی لفظ کی دونوں مشابہتوں پر عمل کرنے میں) فقہ کا دار و مدار ہے اور بہت سے مسائل کی تخریج ہوتی ہے اس کی نظیر هبة بشرط العوض ہے۔

اور اگر غلام نے کچھ مال ادا کیا تو بھی مولی کو لینے پر مجبور کیا جائے گا، لیکن جب تک غلام پورا مال ادا نہیں کرتا اس وقت تک وہ آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ شرط معدوم ہے جیسے گر مولی کل مال میں سے کچھ کم کر دے اور غلام مابقی ادا کر دے (تو بھی آزاد نہیں ہوگا) پھر اگر غلام نے ایسے ایک ہزار درہم ادا کیے جو اس نے تعلیق سے پہلے کمائے تھے تو مولی اس سے دوبارہ اتنی رقم لے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا، اس لیے کہ مولی (تعلیق سے پہلے ہی) ان دراہم کا مستحق تھا، اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد وہ دراہم کمائے ہوں تو مولی اس سے دوبارہ نہیں لے گا، کیوں کہ مولی کی طرف سے ادائیگی کی شرط لگا دینے سے غلام اس کی طرف سے ماذون ہے۔ پھر مولی کے قول إن أديت میں ادائیگی مجلس تک منحصر رہے گی، اس لیے کہ یہ تخییر ہے۔ اور إذ أديت کہنے کی صورت میں ادائیگی مجلس پر موقوف نہیں ہوگی، کیوں کہ إذا متی کی طرح وقت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿مباشرة﴾ خود فعل کرنا۔ ﴿یحثّ﴾ رغبت دلائے۔ ﴿ینال﴾ حاصل کرے گا۔ ﴿حریّة﴾ آزادی۔ ﴿لایسری﴾ سرایت نہیں کرتا۔ ﴿یدور﴾ مدار ہوتا ہے۔ ﴿حطّ﴾ ساقط کر دیا۔

غلام کے مشروط مال حاضر کر دینے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی مولی نے اپنے غلام کی آزادی کو ایک ہزار درہم کی ادائیگی پر معلق کیا اور غلام نے ایک ہزار درہم مولی کے سامنے حاضر کر دیا اور مولی اپنی بات سے مکر گیا تو حاکم اور قاضی مولی کو وہ ایک ہزار لینے پر مجبور کرے گا اور اسے وہ رقم دلوا کر

غلام کی آزادی کا فیصلہ کردے گا، یعنی مولیٰ کے رقم لیتے ہی غلام آزاد ہوجائے گا۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں اور اس کے علاوہ دیگر مسائل میں (جیسے ثمن ہے، بدل خلع اور بدل کتابت وغیرہ ہے) اجبار کا مطلب یہ ہے کہ جب غلام نے مال مولیٰ کے حوالے کردیا اور مولیٰ کے لیے اس مال پر قبضہ کرنے سے کوئی مانع نہیں رہ گیا تو مولیٰ کو قابض شمار کیا جائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔

وقال زفر رحمۃ اللہ علیہ الخ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کو وہ مال لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ یہ قسم کا تصرف ہے یعنی مولیٰ نے غلام کی آزادی کو لفظاً شرط پر متعلق کیا ہے، اسی لیے یہ تصرف غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور اس تصرف میں فسخ کا احتمال بھی نہیں ہے اور اگر مولیٰ چاہے تو مال کی ادائیگی سے پہلے اس غلام کو فروخت کرسکتا ہے، بہرحال جب یہ جملہ تصرف یمین ہے اور معلق بالشرط ہے تو شرط کے انجام دینے اور اس پر عمل کرنے کے حوالے سے مولیٰ کو مجبور نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ قسم کی شرطوں کو بروکار لانے کے لیے جبر درست نہیں ہے، اس لیے کہ جبر کے لیے استحقاق ضروری ہے اور یہاں استحقاق شرط پر موقوف ہے اور وجود شرط سے پہلے استحقاق معدوم ہے، لہٰذا جب استحقاق معدوم ہے تو جبر بھی معدوم ہوگا جیسا کہ قیاس کا بھی یہی تقاضا اور مطالبہ ہے کہ مولیٰ پر جبر جائز نہ ہو۔

بخلاف الکتابة الخ اس کے برخلاف عقد کتابت کا معاملہ ہے تو وہ صورت مسئلہ سے مختلف ہے، کیوں کہ کتابت میں لفظاً تعلیق نہیں ہوتی، وہ عقد معاوضہ ہے اور اس میں بدل واجب ہے، اس لیے کتابت میں تو جبر جائز ہے، لیکن صورت مسئلہ میں جبر صحیح نہیں ہے۔

ولنا أنه الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں مولیٰ کے قول **إن أدیت الخ** کے دو پہلو ہیں (۱) لفظی اعتبار سے یہ تعلیق ہے، کیوں کہ اس میں حرف شرط إن موجود ہے۔ اور معنی اور مقصد کے اعتبار سے یہ معاوضہ ہے، کیوں کہ مولیٰ کا مقصد تحصیل مال ہے اور غلام کا مقصد تحصیلِ حریت ہے اور عقد مکمل ہونے سے غلام آزاد ہوگا اور مولیٰ اس آزادی کے عوض مال پائے گا جیسے عقد مکاتبت اور کتابت میں ہوتا ہے کہ غلا بدلِ کتابت ادا کرکے آزاد ہوتا ہے اور مولیٰ مال پاکر مطمئن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص **إن أدیتِ إليّ ألف درهم فأنتِ طالق** کہہ کہ اپنی بیوی کو طلاق دے تو طلاق کے عوض شوہر کو مال حاصل ہوگا اور یہ طلاق بائن ہوگی بہرحال یہ ثابت ہوگیا کہ صورت مسئلہ میں مولیٰ کے قول **إن أدیت الخ** کی دو حیثیتیں ہیں (۱) یہ تعلیق ہے (۲) معاوضہ ہے لہٰذا ہم نے دونوں حیثیتوں پر عمل کیا اور لفظی حالت پر عمل کرتے ہوئے اور مولیٰ کو ضرر سے بچاتے ہوئے اسے تعلیق قرار دیا یہی وجہ ہے کہ مولیٰ کے لیے اسے فروخت کرنا جائز ہے اور وہ غلام اپنی کمائی میں مکمل طور پر خودمختار نہیں ہے بلکہ اس میں مولیٰ کا حق ہے اور اگر معاملہ کسی باندی سے ہو اور تعلیق کے بعد ادائیگیٔ مال سے پہلے اسے بچہ پیدا ہوجائے تو وہ بچہ ماں کے ساتھ ادائیگیٔ مال کے بعد آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ ابھی غلام اور باندی کی حریت معلق ہے اور نافذ نہیں ہوئی ہے۔

وجعلناه معاوضة الخ فرماتے ہیں کہ دوسری حیثیت سے ہم نے مولیٰ کے اس قول کو انتہاءً معاوضہ قرار دیا ہے یعنی جب غلام ایک ہزار درہم ادا کرے گا تو یہ عقد معاوضہ بن جائے گا چنانچہ مولیٰ کو مال ملے گا اور غلام کو آزادی حاصل ہوگی اور غلام نے آزادی کی خاطر کمانے کی مشقت برداشت کی ہے اس لیے اگر ہم نے اس کے لیے عتق کو ثابت نہیں کریں گے تو یہ اس کے ساتھ دھوکہ ہوگا اسی

لیے غلام کو دھوکہ سے بچانے کے لیے ہم نے مال قبول کرنے کے حوالے سے مولیٰ پر جبر کو جائز قرار دیا ہے۔

وعلی هذا يدور الخ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صورتِ مسئلہ یہ میں مولیٰ کے قول کی دونوں شقوں پر عمل کرنے میں فقہ کا راز مضمر ہے اور اسی پر فقہ کا دار و مدار ہے اور اس پر بہت سے مسائل متفرع ہیں اس کی نظیر هبه بشرط العوض ہے یعنی اگر کسی نے عوض اور مال کی شرط لگا کر کوئی چیز ھبہ کی اور پھر موہوب لہ نے واہب کے سامنے لا کر مال حاضر کر دیا تو واہب کو وہ مال لینے پر مجبور کیا جائے گا چنانچہ هبه بشرط العوض ابتداء ہبہ ہے اسی لیے مشترک چیز کا ھبہ جائز نہیں ہے اور مجلس میں موہوب پر قبضہ کرنا شرط ہے جو ھبہ کے لوازمات میں سے ہے لیکن یہ ھبہ انتہاءً بیع ہے اسی لیے واہب کو ھبہ سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

ولو أدّى البعض الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر غلام نے الف درہم میں سے کچھ یعنی سات سو دراہم مثلاً ادا کر دیا تو مولیٰ کو یہ لینے پر مجبور کیا جائے گا لیکن جب تک غلام مابقی رقم ادا نہیں کرے گا اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا، اس لیے کہ عتق کے لیے پورے الف درہم ادا کرنا شرط تھا اور وہ شرط یہاں معدوم ہے جیسے اگر خود مولیٰ الف درہم میں سے تین سو دراہم معاف کر دے اور مابقی غلام ادا کر دے تو بھی مابقی کی ادائیگی سے پہلے غلام آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ شرط یعنی اداء الألف معدوم ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی کل کی ادائیگی معدوم ہے لہٰذا غلام آزاد نہیں ہوگا۔

ثم لو أدّى الخ فرماتے ہیں کہ غلام نے تعلیق عتق سے پہلے ایک ہزار دراہم کما کر جمع کر رکھا تھا اور بعد تعلیق وہی ایک ہزار اس نے مولیٰ کو دیدیا تو اس الف کی ادائیگی سے غلام آزاد تو ہو جائے گا، لیکن مولیٰ اس سے مزید ایک ہزار دراہم لے گا، اس لیے کہ مولیٰ تو اس ایک ہزار کا بدون تعلیق بھی مستحق ہے، کیوں کہ غلام اور اس کی ساری ملکیت مولیٰ ہی کی ہوتی ہے لہٰذا غلام پر مولیٰ کے لیے ایک ہزار دراہم کما کر دینا واجب ہوگا، لیکن غلام اس الف دراہم کی ادائیگی سے آزاد ہو جائے گا، اس لیے کہ عتق کے لیے ایک ہزار دراہم کی ادائیگی شرط تھی اور وہ پائی گئی تو جیسے غلام کسی کا مال غصب کر کے مولیٰ کو ایک ہزار ادا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی وہ آزاد ہو جائے گا۔

ولو اکتسبها الخ فرماتے ہیں کہ اگر غلام نے تعلیق کے بعد وہ ایک ہزار دراہم کمائے ہوں تو مولیٰ وہی الف دراہم کی ادائیگی کے لیے مولیٰ ہی کی طرف سے ماذون تھا۔

ثم الأداء الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے غلام سے إن أدّيت إليّ ألفا فأنت حرٌّ کہا تو اس صورت میں یہ کلام مجلسِ قول تک منحصر رہے گا، کیوں کہ یہ تخییر ہے یعنی غلام کو الف دراہم دینے اور نہ دینے کا اختیار ہے، لیکن اگر مولیٰ نے إذا أدّيت إليّ ألفا الخ کہا تو اس صورت میں الف کی ادائیگی مجلس پر موقوف نہیں رہے گی بلکہ ماورائے مجلس میں بھی غلام کو الف دراہم ادا کرنے کا حق ہوگا، اس لیے کہ کلمۂ إذا ''متی'' کی طرح وقت کے لیے مستعمل ہے اور وقت مجلس اور ماورائے مجلس سب کو عام ہے۔

وَمَنْ قَالَ لِعَبْدِهٖ أَنْتَ حُرٌّ بَعْدَ مَوْتِي عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَالْقُبُوْلُ بَعْدَ الْمَوْتِ لِإِضَافَةِ الْإِيْجَابِ إِلٰى مَا بَعْدَ الْمَوْتِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ أَنْتَ حُرٌّ غَدًا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ أَنْتَ مُدَبَّرٌ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ حَيْثُ يَكُوْنُ الْقُبُوْلُ إِلَيْهِ فِي الْحَالِ، لِأَنَّ إِيْجَابَ التَّدْبِيْرِ فِي الْحَالِ إِلَّا أَنَّهٗ لَايَجِبُ الْمَالُ لِقِيَامِ الرِّقِّ، قَالُوْا لَايَعْتِقُ عَلَيْهِ

فِيْ مَسْأَلَةِ الْكِتَابِ وَإِنْ قَبِلَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَالَمْ يَعْتِقْهُ الْوَارِثُ، لِأَنَّ الْمَيِّتَ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْإِعْتَاقِ، وَهٰذَا صَحِيْحٌ.

ترجمہ: اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا تم میری موت کے بعد ایک ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر آزاد ہوتو غلام کا اسے قبول کرنا مولیٰ کی موت کے بعد ہوگا اس لیے کہ ایجاب عتق مابعد الموت کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے مولیٰ نے کہا تم ایک ہزار دراہم کے عوض کل آزاد ہو۔ برخلاف اس صورت کے جب مولیٰ نے أنت مدبر علی ألف درهم کہا ہوتو غلام کے لیے فی الحال قبول کرنا ہوگا، کیوں کہ مولیٰ نے فی الحال تدبیر کا ایجاب کیا ہے لیکن مال واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ رقیت موجود ہے۔ حضرات مشائخ نے فرمایا کہ جامع صغیر والے مسئلے میں بھی جب تک ورثاء آزاد نہ کریں غلام آزاد نہیں ہوگا اگر چہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد عتق کا ایجاب قبول کرے کیوں کہ میت اعتاق کا اہل نہیں ہے اور یہ صحیح ہے۔

اللغات:

﴿حرّ﴾ آزاد۔ ﴿غدًا﴾ آئندہ کل میں۔ ﴿الف﴾ ایک ہزار۔ ﴿رقّ﴾ غلامی۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔

عتق بالمال کو موت پر معلق کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے یوں کہا تم میری موت کے بعد ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہو تو غلام مولیٰ کی موت کے بعد ہی اس ایجاب کو قبول کرے گا، اس لیے کہ مولیٰ نے بعد موتي کہہ کر اس ایجاب کو مابعد الموت کی طرف منسوب کردیا ہے، لہٰذا مولیٰ کی موت کے بعد جب غلام ورثاء کو ایک ہزار دراہم دے گا تو آزاد ہو جائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنے غلام سے کہا أنت حرٌ غدا علی ألف درهم کہ تم کل ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہو تو اس صورت میں بھی غلام غد ہی میں یہ ایجاب قبول کرے گا، کیوں کہ غد ہی ایجاب کے وقوع اور نزول کا وقت ہے۔ اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مولیٰ کی موت کے بعد ہی کا وقت وقوع ایجاب کا وقت ہے اور مولیٰ کی موت کے بعد ہی غلام ایجاب قبول کرے گا۔

بخلاف ما إذا قال الخ فرماتے ہیں کہ اگر غلام نے أنت مدبر علی ألف درهم کہا تو غلام کو فی الحال اور فوراً قبول کرنے کا حق ہوگا، کیوں کہ مولیٰ نے فی الحال تدبیر کا ایجاب کیا ہے، لیکن تدبیر سے غلام مکمل طور پر آزاد نہیں ہوتا، بلکہ آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے، اس لیے تدبیر کے بعد بھی اس میں عبدیت اور رقیت موجود رہے گی اور غلام ایجاب تو فوراً کرے گا لیکن اس پر فوراً مال واجب نہیں ہوگا۔

قالوا لایعتق الخ حضرات مشائخ فرماتے ہیں کہ کتاب یعنی جامع صغیر میں جو مسئلہ ہے أنت حر بعد موتي علی ألف درهم اس میں مولیٰ کی موت کے بعد ایجاب قبول کرنے سے بھی غلام آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ مولیٰ کے وارث اسے آزاد نہ کردیں، کیوں کہ یہ ایجاب مابعد الموت کی طرف مضاف ہے اور بوقت ایجاب موجب میں ایجاب کی اہلیت شرط ہے حالانکہ مولیٰ کی موت سے اس میں ایجاب کی اہلیت معدوم ہو چکی ہے، اس لیے جب تک ورثاء اسے آزاد نہ کردیں اس وقت تک وہ آزاد نہیں ہوگا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَعْتَقَ عَبْدَهُ عَلٰى خِدْمَتِهِ أَرْبَعَ سِنِيْنَ فَقَبِلَ الْعَبْدُ عَتَقَ ثُمَّ مَاتَ مِنْ سَاعَتِهِ فَعَلَيْهِ قِيْمَةُ نَفْسِهِ فِيْ مَالِهِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ قِيْمَةُ خِدْمَتِهِ أَرْبَعَ سِنِيْنَ، أَمَّا الْعِتْقُ فَلِأَنَّهُ جَعَلَ الْخِدْمَةَ فِيْ مُدَّةٍ مَعْلُوْمَةٍ عِوَضًا فَيَتَعَلَّقُ الْعِتْقُ بِالْقُبُوْلِ وَقَدْ وُجِدَ وَلَزِمَتْهُ خِدْمَةُ أَرْبَعِ سِنِيْنَ، لِأَنَّهُ يَصْلَحُ عِوَضًا فَصَارَ كَمَا إِذَا أَعْتَقَهُ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ ثُمَّ مَاتَ الْعَبْدُ فَالْخِلَافِيَّةُ فِيْهِ بِنَاءٌ عَلٰى خِلَافِيَّةٍ أُخْرٰى وَهِيَ أَنَّ مَنْ بَاعَ نَفْسَ الْعَبْدِ مِنْهُ بِجَارِيَةٍ بِعَيْنِهَا ثُمَّ اسْتُحِقَّتِ الْجَارِيَةُ أَوْ هَلَكَتْ يَرْجِعُ الْمَوْلٰى عَلَى الْعَبْدِ بِقِيْمَةِ نَفْسِهِ عِنْدَهُمَا وَبِقِيْمَةِ الْجَارِيَةِ عِنْدَهُ وَهِيَ مَعْرُوْفَةٌ. وَوَجْهُ الْبِنَاءِ أَنَّهُ كَمَا يَتَعَذَّرُ تَسْلِيْمُ الْجَارِيَةِ بِالْهَلَاكِ وَالْإِسْتِحْقَاقِ يَتَعَذَّرُ الْوُصُوْلُ إِلَى الْخِدْمَةِ بِمَوْتِ الْعَبْدِ وَكَذَا بِمَوْتِ الْمَوْلٰى فَصَارَ نَظِيْرَهَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو اس شرط پر آزاد کیا کہ وہ چار سال تک اس کی خدمت کرے گا اور غلام نے قبول کرلیا تو وہ آزاد ہو جائے گا پھر اسی وقت غلام مرگیا تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں غلام پر اس کے مال میں اس کے نفس کی قیمت واجب ہوگی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چار سال تک خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ رہا آزاد ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ ایک متعین مدت تک خدمت کرنے کو عتق کا عوض قرار دیا گیا ہے، لہٰذا عتق قبول کرنے پر متعلق ہوگا اور غلام کا قبول کرنا پالیا گیا ہے اس لیے غلام پر چار سالوں کی خدمت واجب ہوگی، کیوں کہ خدمت میں عوض بننے کی صلاحیت ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے مولیٰ نے ایک ہزار درہم کے عوض غلام آزاد کیا ہو پھر (قبول کرنے کے بعد) غلام مرگیا ہو اور اس مسئلے میں جو اختلاف ہے وہ دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام سے ایک متعین باندی کے عوض اسی غلام کی ذات کو فروخت کیا پھر باندی مستحق نکل گئی یا ہلاک ہوگئی تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مولیٰ غلام سے اس کے نفس کی قیمت واپس لے گا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مولیٰ باندی کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ مشہور ہے۔ اور مسئلے کے بناء کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح باندی کے ہلاک ہونے یا مستحق نکل جانے سے اس کو سپرد کرنا متعذر ہے اسی طرح غلام نیز مولیٰ کے مرنے سے خدمت حاصل کرنا متعذر ہے، لہٰذا صورتِ مسئلہ دوسرے اختلافی مسئلے کی نظیر ہوگیا۔

اللغات:

﴿لزمتهٗ﴾ اس کو لازم ہوگئی۔ ﴿یصلح﴾ صلاحیت رکھتا ہے۔ ﴿خلافیّة﴾ بدل، خلیفہ، قائم مقام۔ ﴿بعینها﴾ معین طور پر وہی۔ ﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿یتعذّر﴾ مشکل ہوتا ہے۔ ﴿نظیر﴾ مثال، شبیہ۔

خدمت کی شرط پر آزادی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس شرط پر اپنا غلام آزاد کیا کہ وہ غلام چار سال تک اپنے مولیٰ کی خدمت کرے گا اور غلام نے اسے منظور کرلیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور معاہد اور شرط کے مطابق غلام پر چار سال تک مولیٰ کی خدمت واجب ہوگی لیکن اگر غلام یہ شرط اور ایجاب قبول کرنے کے معاً بعد مرگیا تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اگر غلام کے پاس مال موجود ہو تو اس کے

مال میں اس کے نفس کی قیمت واجب ہوگی جو مولیٰ کو دی جائے گی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غلام کی قیمت نہیں واجب ہوگی، بلکہ چار سال تک خدمت کی جو اجرت ہے وہ غلام پر اس کے مال میں واجب ہوگی اور دونوں فریق کے یہاں غلام آزاد ہوجائے گا، کیوں کہ مولیٰ نے متعین مدت کے لیے خدمت کو عتق کا عوض قرار دیا ہے، اس لیے عتق اسے قبول کرنے پر موقوف اور معلق ہوگا اور چوں کہ غلام کی طرف سے قبولیت پائی گئی ہے، لہٰذا إذا وجد الشرط وجد المشروط والے فقہی ضابطے کے تحت عتق بھی واقع ہوجائے گا اور غلام پر چار سالوں کی خدمت واجب ہوگی، کیوں کہ یہ یعنی چار سال کی خدمت عتق کا عوض بننے کی صلاحیت اور قابلیت رکھتی ہے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے مولیٰ نے ایک ہزار درہم کے عوض اپنا غلام آزاد کیا اور غلام اسے قبول کرنے کے بعد مرگیا تو اس صورت میں بھی غلام آزاد ہوجائے گا اور اس کے مال میں مولیٰ کے لیے ألف درھم لازم ہوں گے۔

فالخلافية الخ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں حضرات شیخین رحمہما اللہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے مابین جو اختلاف ہے وہ درحقیقت ایک دوسرے مختلف فیہ مسئلے پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کے نفس کو اسی غلام سے ایک متعین باندی کے عوض فروخت کیا اور غلام نے اسے قبول کرلیا اور آزاد ہوگیا پھر وہ باندی کسی دوسرے شخص کی مستحق نکل گئی یا غلام کی طرف سے مولیٰ سپرد کرنے سے پہلے ہی وہ باندی ہلاک ہوگئی تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں مولیٰ غلام سے اس کے نفس کی قیمت وصول کرے گا جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مولیٰ غلام سے باندی ہی کی قیمت وصول کرے گا۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ معروف ہے اور اس میں جو اختلاف ہے وہ بھی مشہور ہے۔

اور صورتِ مسئلہ کو اس مسئلے پر مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح بیع والے اس مسئلے میں باندی کے ہلاک یا مستحق ہونے سے اس کی تسلیم ناممکن اور متعذر ہے، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں غلام کے مرنے سے عتق کے عوض یعنی خدمت کی وصولیابی بھی متعذر ہے اور چوں کہ بیع والے مسئلے میں حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں نفسِ غلام کی قیمت واجب ہے لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی ان کے یہاں غلام ہی کی قیمت واجب ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جس طرح بیع والے مسئلے میں غلام پر عوض یعنی جاریہ کی قیمت واجب ہے اسی طرح ان کے یہاں صورتِ مسئلہ (خدمت اربع سنین میں) بھی عوض یعنی خدمة أربع سنين کی قیمت واجب ہے اور اس حوالے سے بھی صورتِ مسئلہ بیع کی نظیر ہوگیا۔

وكذا بموت المولىٰ الخ فرماتے ہیں کہ جس طرح خادم یعنی غلام کی موت سے خدمت کی وصولیابی متعذر ہے اسی طرح اگر مخدوم یعنی مولیٰ مرجائے تو بھی خدمت کی وصولیابی متعذر ہوجائے گی، کیوں کہ خدمت لینا مولیٰ کا حق ہے۔

وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ أَعْتِقْ أَمَتَكَ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَيَّ عَلٰى أَنْ تُزَوِّجَنِيْهَا فَفَعَلَ فَأَبَتْ أَنْ تَتَزَوَّجَهُ فَالْعِتْقُ جَائِزٌ، وَلَاشَيْءَ عَلَى الْأٰخَرِ، لِأَنَّ مَنْ قَالَ لِغَيْرِهٖ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَيَّ فَفَعَلَ لَايَلْزَمُهُ شَيْءٌ وَيَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْمَأْمُوْرِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ طَلِّقْ اِمْرَأَتَكَ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَيَّ فَفَعَلَ حَيْثُ يَجِبُ الْأَلْفُ عَلَى الْاٰمِرِ، لِأَنَّ اِشْتِرَاطَ الْبَدَلِ عَلَى الْأَجْنَبِيِّ فِي الطَّلَاقِ جَائِزٌ وَفِي الْعِتَاقِ لَايَجُوْزُ، وَقَدْ قَرَّرْنَاهُ مِنْ قَبْلُ، وَلَوْ قَالَ

أَعْتِقْ أَمَتَكَ عَنِّي عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ وَالْمَسْأَلَةُ بِحَالِهَا قُسِّمَتِ الْأَلْفُ عَلَى قِيْمَتِهَا وَمَهْرِ مِثْلِهَا فَمَا أَصَابَ الْقِيْمَةَ أَدَّاهُ الْآمِرُ وَمَا أَصَابَ الْمَهْرَ بَطَلَ عَنْهُ، لِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ عَنِّي تَضَمَّنَ الشِّرَاءَ اِقْتِضَاءً عَلَى مَا عُرِفَ، وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَقَدْ قَابَلَ الْأَلْفَ بِالرَّقَبَةِ شِرَاءً وَبِالْبُضْعِ نِكَاحًا فَانْقَسَمَ عَلَيْهِمَا وَوَجَبَتْ حِصَّةُ مَاسُلِّمَ لَهُ وَهُوَ الرَّقَبَةُ وَبَطَلَ عَنْهُ مَالَمْ يُسَلَّمْ وَهُوَ الْبُضْعُ فَلَوْ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا مِنْهُ لَمْ يَذْكُرْهُ، وَجَوَابُهُ أَنَّ مَا أَصَابَ قِيْمَتَهَا سَقَطَ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ وَهِيَ لِلْمَوْلٰى فِي الْوَجْهِ الثَّانِي، وَأَمَّا مَا أَصَابَ مَهْرَ مِثْلِهَا كَانَ مَهْرًا لَهَا فِي الْوَجْهَيْنِ.

ترجمہ: جس نے کسی شخص نے کہا تم میرے اوپر ایک ہزار درہم کے عوض اپنی باندی کو آزاد کردو اس شرط پر کہ تم اس باندی کا مجھ سے نکاح کردو چنانچہ اس نے ایسا کردیا لیکن اس باندی نے اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کردیا تو عتق جائز ہے اور آمر پر کچھ بھی نہیں واجب ہوگا، اس لیے کہ جس نے دوسرے سے کہا تم ایک ہزار درہم کے عوض اپنا غلام آزاد کردو اور وہ ایک ہزار مجھ پر لازم ہوں گے اور مامور نے ایسا کردیا تو آمر پر کچھ نہیں لازم ہوگا اور عتق مامور کی طرف سے واقع ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب کسی نے دوسرے سے کہا تو ایک ہزار درہم کے عوض اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور وہ ایک ہزار مجھ پر لازم ہوں گے چنانچہ مامور نے طلاق دیدیا تو آمر پر ایک ہزار واجب ہوگا، کیوں کہ طلاق میں اجنبی پر بدل کی شرط لگانا جائز ہے اور عتاق میں جائز نہیں ہے۔ اور ہم پہلے اسے ثابت کرچکے ہیں۔

اور اگر کسی نے کہا تو میری طرف سے ایک ہزار کے عوض اپنی باندی آزاد کردے اور مسئلہ اسی حال پر ہو تو الف اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کیا جائے گا لہٰذا جو قیمت کے مقابل ہوگا اسے آمر ادا کرے گا اور جو مہر کے مقابل ہوگا وہ آمر سے ساقط ہوجائے گا، اس لیے کہ جب آمر نے عني کہا تو یہ قول اقتضاءً شراء کو شامل ہوگیا جیسا کہ معلوم ہوچکا ہے، لہٰذا جب صورتِ حال یہ ہے کہ تو آمر نے الف کو غلام کا رقبہ خریدنے اور بضع سے نکاح کرنے کا مقابل ٹھہرایا ہے لہٰذا الف رقبہ اور بضع پر تقسیم ہوگیا اور جو چیز آمر کے حوالے کی گئی یعنی رقبہ آمر پر اسی کے حصہ کے بقدر دراہم واجب ہوئے اور جو چیز اس کے سپرد نہیں کی گئی یعنی بضع اس کے دراہم آمر سے ساقط ہوگئے۔ اب اگر وہ باندی آمر سے اپنا نکاح کرلے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے بیان نہیں کیا ہے، لیکن اس کا حکم یہ ہے کہ الف میں سے جو باندی کی قیمت کے مقابلے میں ہوگا وہ پہلی صورت میں ساقط ہوجائے گا اور دوسری صورت میں وہ قیمت مولیٰ کو ملے گی اور جو مقدار باندی کی مہر مثل کے حصے میں آئے گی وہ دونوں صورتوں میں اس کا مہر بنے گی۔

اللغات:

﴿تزوجینها﴾ تو اس کی شادی مجھ سے کرادے۔ ﴿أبت﴾ انکار کردیا۔ ﴿تضمّن﴾ مشتمل ہے۔ ﴿قابل﴾ مقابل ہوا، سامنے ہوا۔ ﴿لم یسلم﴾ سپرد نہیں کیا گیا۔ ﴿بضع﴾ شرمگاہ، فرج۔

کسی دوسرے کے مملوک کو مال کے بدلے آزاد کرانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر نعمان نے سلیم سے کہا کہ تم اسے ایک ہزار درہم کے عوض اپنی باندی آزاد کردو جس کی ادائیگی میرے ذمے

ہوگی لیکن اس شرط کے ساتھ آزاد کرو کہ اس باندی کا مجھ سے نکاح کردو چنانچہ مامور یعنی سلیم نے آمر پر ایک ہزار درہم کا حوالہ دے کر اپنی باندی آزاد کردی لیکن باندی نے آمر سے نکاح کرنے سے انکار کردیا تو باندی آزاد ہوجائے گی اور آمر پر درہم کے نام پر کوئی بھی چیز یعنی ایک درہم بھی واجب نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا أعتق عبدك علیٰ ألف درهم عليّ کہ تم ایسے ایک ہزار درہم کے عوض اپنا غلام آزاد کردو جو مجھ پر واجب الأ داء ہوں گے اور مامور نے اپنا غلام آزاد کردیا تو غلام مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور آمر پر کچھ بھی نہیں واجب ہوگا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی باندی مامور اور مالک کی طرف سے آزاد ہوگی اور آمر پر کچھ نہیں واجب ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر نعمان نے سلیم سے کہا تم ایک ہزار درہم کے عوض اپنی بیوی کو طلاق دیدو اور وہ ایک ہوزار مجھ سے لے لینا اور مامور نے اپنی بیوی کو طلاق دیدیا تو اس صورت میں آمر پر ایک ہزار دراہم واجب ہوں گے۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ طلاق اور عتاق میں فرق یہ ہے کہ طلاق میں اجنبی پر بدل کی شرط لگانا جائز ہے اس لیے کہ طلاق میں اجنبی شخص عورت کی طرح ہے، کیوں کہ کے ذریعہ سے عورت شوہر کی ملکیت زائل ہوجاتی ہے اور نہ تو عورت کو کچھ حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی اجنبی کو، لیکن خلع کی صورت میں عورت پر مال لازم ہوتا ہے، لہٰذا اجنبی پر بھی مال لازم کیا جاسکتا ہے، اس کے برخلاف عتاق میں اجنبی پر بدل کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ عتاق معاوضہ کے معنی میں ہے، کیوں کہ عتاق سے غلام کو قوتِ حکمیہ ثابت ہوتی ہے جو عتاق سے پہلے اسے حاصل نہیں تھی، لیکن عتاق میں اجنبی کو کچھ بھی نہیں حاصل ہوتا، لہٰذا عتاق میں اجنبی پر بدل کی شرط لگانا ایسا ہے جیسا مشتری کے علاوہ کسی دوسرے شخص پر ثمن کی شرط لگانا اور غیر مشتری پر ثمن کی شرط لگانا جائز نہیں ہے لہٰذا اجنبی پر بدل عتاق کی شرط لگانا بھی جائز نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ کتاب الخلع میں ہم اس مسئلے کو وضاحت سے بیان کرچکے ہیں کہ اگر کسی باپ نے اپنی چھوٹی بچی کا خلع کیا تو بدل خلع باپ پر لازم ہوگا اس لیے کہ جب اجنبی پر یہ بدل لازم ہوسکتا ہے تو باپ پر بدرجۂ اولیٰ لازم ہوگا۔

ولو قال أعتق أمتك الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم ایک ہزار درہم کے عوض میری طرف سے اپنی باندی کو آزاد کردو اس شرط پر کہ اس باندی کا مجھ سے نکاح کردینا چنانچہ مامور نے اسے آزاد کردیا، لیکن باندی نکاح سے مکر گئی اور اس نے آمر کے ساتھ شادی سے انکار کردیا تو آمر نے جس الف دراہم کو ادا کرنے کی بات کی تھی وہ الف دراہم باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کئے جائیں گے اور قیمت کے مقابلے میں جتنے درہوں گے انھیں آمر ادا کرے گا اور جو دراہم مہر کے مقابل ہوں گے ان کی ادائیگی آمر پر نہیں ہوگی، کیوں کہ صورت مسئلہ میں آمر نے أعتق أمتك کے بعد لفظ عَنِّي کا اضافہ کیا ہے اور یہ اضافہ اقتضاءً بیع کو شامل ہے گویا کہ آمر نے یوں کہا بعْ أمتك مني ثم أعتقها عنيّ وتزوجينها بألف یعنی تم ایک ہزار کے عوض مجھ سے اپنی باندی فروخت کرکے اسے میری طرف سے آزاد کردو پھر اس سے میرا نکاح کردو یعنی آمر نے ایک ہزار دراہم کو شراء اور نکاح دونوں کا مقابل ٹھہرایا ہے، لہٰذا اگر دونوں چیزیں اُسے ملیں گی تب تو آمر پر ایک ہزار دراہم کی ادائیگی لازم ہوگی اور ان میں سے ایک چیز آمر کے حصے میں آئے گی تو اس پر ایک ہی کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگا اور صورت مسئلہ میں چونکہ آمر کے حصے میں صرف ایک چیز (یعنی عتق رقبہ) آئی ہے، اسی لیے اس پر صرف باندی کی قیمت واجب کی گئی ہے اور دوسری چیز یعنی ملکِ بضع آمر کو حاصل نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ نکاح نہیں ہوا ہے، اس لیے اس حصے کی قیمت اس پر واجب نہیں ہوئی ہے، اسی کو صاحب ہدایہ نے وبطل عنه مالم

يُسلم وهو البضع سے تعبیر کیا ہے، اور اگر صاحب ہدایہ یسلم کے بعد له یا للآمر کا اضافہ کردیتے تو عبارت زیادہ واضح ہوجاتی۔ (شارح عفی عنہ)

فلو زوجت الخ فرماتے ہیں کہ یہاں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے باندی کے نکاح سے انکار والا مسئلہ تو بیان کردیا ہے لیکن اگر باندی آمر سے نکاح کرلے تو کیا ہوگا؟ اسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں بیان نہیں کیا ہے، لیکن آپ کی معلومات میں اضافہ کے لیے ہم اس کا بھی حکم بیان کیے دے رہے ہیں چنانچہ اگر باندی آمر سے نکاح کرلیتی ہے تو الف دراہم میں سے اس کی قیمت کے مقابل جتنے دراہم ہوں گے وہ پہلی صورت میں (یعنی جب آمر نے عنی نہ کہا ہو) آمر سے ساقط ہوجائیں گے اور عتق ماموراور مولیٰ کی طرف سے شمار ہوگا۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب آمر نے أعتق أمتك عني الخ کہا ہو تو اس صورت میں باندی کی قیمت کو پہنچنے والے دراہم ماموراور مولیٰ کے ہوں گے اور آمر کا یہ قول اقتضاءً شراء کو متضمن ہوگا اور آمر ہی کی طرف سے عتق واقع ہوگا اور دونوں صورتوں میں (عنی کہنے اور نہ کہنے میں) باندی کے مہر مثل کے مقابل جتنے دراہم ہوں گے وہ اس کا مہر ہوں گے، کیوں کہ وہ نکاح پر راضی ہوچکی ہے اور اپنی ملکِ بضع آمر کے حوالے کررہی ہے۔ فقط واللّٰہ أعلم وعلمه أتم.

بَابُ التَّدْبِيْرِ

یہ باب احکام تدبیر (مدبر بنانے) کے بیان میں ہے

اعتاق اور تدبیر دونوں میں عتق مقصود اور ملحوظ ہوتا ہے اور فرق صرف یہ ہے کہ مطلق اعتاق معتق کی زندگی میں واقع ہوتا ہے اور تدبیر والا اعتاق معتق کی موت کے بعد واقع ہوتا ہے اسی لیے اعتاق کو پہلے اور تدبیر کو بعد میں بیان کیا گیا ہے یا یہ کہ مطلق اعتاق مفرد کے درجے میں ہے اور تدبیر کا اعتاق مقید بالموت ہے اور مرکب کے درجے میں ہے اور یہ تو آپ پہلے سے جانتے ہیں کہ مفرد مرکب سے مقدم ہوتا ہے، اسی لیے صاحب ہدایہ نے مفرد یعنی مطلق اعتاق کو مرکب یعنی تدبیر والے اعتاق سے پہلے بیان کیا ہے۔ (بنایہ: ۶۸۱/۵)

تدبیر کے لغوی معنی ہیں: النظر إلی عاقبة الأمر کسی معاملے کی انتہا اور انجام پر نظر رکھنا۔

تدبیر کے شرعی معنی ہیں: إیجاب العتق الحاصل بعد الموت بألفاظ تدل علیه صریحا أو دلالة ایسے عتق کا ایجاب جو موجب کی موت کے بعد ایسے الفاظ سے واقع ہو جو صراحۃ یا دلالۃ عتق پر دلالت کرتے ہوں۔ (عنایہ، شرح عربی ہدایہ)

إِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِمَمْلُوْكِهٖ إِذَا مِتُّ فَأَنْتَ حُرٌّ أَوْ أَنْتَ حُرٌّ عَنْ دُبُرٍ مِّنِّيْ أَوْ أَنْتَ مُدَبَّرٌ أَوْ قَدْ دَبَّرْتُكَ صَارَ مُدَبَّرًا، لِأَنَّ هٰذِهٖ أَلْفَاظٌ صَرِيْحٌ فِي التَّدْبِيْرِ فَإِنَّهٗ إِثْبَاتُ الْعِتْقِ عَنْ دُبُرٍ، ثُمَّ لَايَجُوْزُ بَيْعُهٗ وَلَاهِبَتُهٗ وَلَاإِخْرَاجُهٗ عَنْ مِلْكِهٖ إِلَّا إِلَى الْحُرِّيَّةِ كَمَا فِي الْكِتَابَةِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ، لِأَنَّهٗ تَعْلِيْقُ الْعِتْقِ بِالشَّرْطِ فَلَايَمْتَنِعُ بِهِ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ كَمَا فِيْ سَائِرِ التَّعْلِيْقَاتِ وَكَمَا فِي الْمُدَبَّرِ الْمُقَيَّدِ، وَلِأَنَّ التَّدْبِيْرَ وَصِيَّةٌ وَهِيَ غَيْرُ مَانِعَةٍ مِنْ ذٰلِكَ، وَلَنَا قَوْلُهٗ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ ((اَلْمُدَبَّرُ لَايُبَاعُ وَلَايُوْهَبُ وَلَايُوْرَثُ وَهُوَ حُرٌّ مِنَ الثُّلُثِ))، وَ لِأَنَّهٗ سَبَبُ الْحُرِّيَّةِ، لِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ تَثْبُتُ بَعْدَ الْمَوْتِ وَلَاسَبَبَ غَيْرُهٗ، ثُمَّ جَعْلُهٗ سَبَبًا فِي الْحَالِ أَوْلٰى لِوُجُوْدِهٖ فِي الْحَالِ وَعَدَمِهٖ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَلِأَنَّ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ حَالُ بُطْلَانِ أَهْلِيَةِ التَّصَرُّفِ فَلَا يُمْكِنُ تَأْخِيْرُ السَّبَبِيَّةِ إِلٰى زَمَانِ بُطْلَانِ الْأَهْلِيَةِ، بِخِلَافِ سَائِرِ التَّعْلِيْقَاتِ، لِأَنَّ الْمَانِعَ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَائِمٌ قَبْلَ الشَّرْطِ، لِأَنَّهٗ يَمِيْنٌ وَالْيَمِيْنُ مَانِعٌ، وَالْمَنْعُ هُوَ الْمَقْصُوْدُ وَإِنَّهٗ يُضَادُّ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَأَمْكَنَ تَأْخِيْرُ السَّبَبِيَّةِ إِلٰى زَمَانِ الشَّرْطِ لِقِيَامِ الْأَهْلِيَةِ عِنْدَهٗ فَافْتَرَقَا، وَلِأَنَّهٗ وَصِيَّةٌ، وَالْوَصِيَّةُ خِلَافَةٌ فِي الْحَالِ كَالْوِرَاثَةِ، وَإِبْطَالُ السَّبَبِ لَا يَجُوْزُ، وَفِي

اَلْبَیْعِ وَمَا یُضَاهِیْهِ ذٰلِكَ.

ترجمہ: اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا جب میں مرجاؤں تو تم آزاد ہو یا تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو یا تم مدبر ہو یا میں نے تمہیں مدبر بنا دیا تو وہ غلام مدبر ہو جائے گا، کیوں کہ یہ الفاظ تدبیر (مدبر بنانے کے لیے) صریح ہیں، اس لیے کہ تدبیر (موت کے) بعد عتق کا اثبات ہے۔ پھر (جب غلام مدبر ہو گیا تو مولیٰ کے لیے) اسے فروخت کرنا، ہبہ کرنا اور اپنی ملکیت سے نکالنا جائز نہیں ہے، سوائے آزاد کرنے کے جیسے کتابت میں ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (مدبر کو بیچنا اور ھبہ کرنا) جائز ہے، کیوں کہ تدبیر عتق کو شرط پر معلق کرنا ہے لہٰذا تدبیر کی وجہ سے بیع اور ہبہ ممتنع نہیں ہوں گے، جیسے تمام تعلیقات میں ہے اور جیسے مقید مدبر میں ہوتا ہے، اور اس لیے بھی کہ تدبیر وصیت ہے اور وصیت بیع وغیرہ سے مانع نہیں ہے۔

ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ مدبر کو نہ تو فروخت کیا جائے نہ ہبہ کیا جائے اور نہ ہی اسے میراث میں دیا جائے اور وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے، اور اس لیے کہ تدبیر حریت کا سبب ہے، کیوں کہ حریت موت کے بعد ثابت ہوتی اور تدبیر کے علاوہ اس کا کوئی سبب نہیں ہے، پھر تدبیر کو فی الحال سبب قرار دینا اولیٰ ہے، کیوں کہ وہ فی الحال موجود ہے اور موتِ مولیٰ کے بعد معدوم ہے، اور اس لیے کہ موت کے بعد کی حالت اہلیتِ تصرف کے بطلان کی حالت ہے، لہٰذا بطلانِ اہلیت کے زمانے تک سببیت کو موخر کرنا ممکن نہیں ہے۔ برخلاف دیگر تمام تعلیقات کے، کیوں کہ (ان میں) وجود شرط سے پہلے ہی سببیت سے مانع موجود ہے، اس لیے دیگر تعلیق یمین ہوتی ہے، اور یمین مانع ہوتی ہے اور روکنا ہی مقصود ہے اور مانع طلاق یا عتاق کے وقوع کو بھی روکتا ہے اور (ان میں) شرط پائے جانے کے وقت تک سببیت کو موخر کرنا ممکن ہے، کیوں کہ وجودِ شرط کے وقت اہلیت موجود رہتی ہے، لہٰذا تدبیر اور دیگر تعلیق ایک دوسرے سے الگ الگ ہو گئیں۔ اور اس لیے بھی کہ تدبیر وصیت ہے اور وصیت وراثت کی طرح فی الحال خلافت ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ بیع اور ہبہ وغیرہ میں یہ ابطال موجود ہے۔

اللغات:

﴿دُبُرمنّی﴾ میرے پیچھے۔ ﴿دبّرتك﴾ میں نے تجھے مدبر بنایا۔ ﴿لایمتنع﴾ ناممکن نہیں ہے۔ ﴿لایوھب﴾ ہبہ نہیں کیا جائے گا۔ ﴿افترقا﴾ دونوں جدا ہو گئے۔ ﴿یضاھیه﴾ اس کے مشابہہ ہو۔

تخریج:

❶ اخرجه الدارقطنی بحدیث رقم: ٤٩ و ٥٠.

مدبر کی تعریف اور احکام:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے مملوک اور غلام ان الفاظ کے ساتھ مدبر بنایا کہ جب میں مرجاؤں تب تم آزاد ہو یا میری موت کے بعد تم آزاد ہو یا تم مدبر ہو یا میں نے تمہیں مدبر بنا دیا تو ان تمام صورتوں میں وہ غلام مدبر ہو جائے گا، کیوں کہ یہ تمام جملے مدبر بنانے کے لیے صریح ہیں اور ان کے ذریعہ بعد از مرگ عتق ثابت ہو جاتا ہے البتہ فی الحال اس غلام میں عتق کا سبب متحقق ہو جائے گا لیکن عتق مولیٰ کی موت کے بعد ہی ثابت ہوگا۔

ثم لایجوز الخ فرماتے ہیں کہ جب ان الفاظ میں سے ہر ہر لفظ اور ہر ہر جملے سے تدبیر ثابت ہوجاتی ہے تو جو غلام مدبر بنایا جائے گا ہمارے یہاں مولیٰ نہ تو اسے فروخت کرسکتا ہے نہ اسے ھبہ کرسکتا ہے اور نہ ہی کسی اور وجہ سے اسے اپنی ملکیت سے نکال سکتا ہے۔ ہاں اگر مولیٰ اسے آزاد کردے تو اعتاق کے ذریعے وہ مدبر کو اپنی ملکیت سے خارج کرسکتا ہے جیسے مکاتب میں ہے کہ مولیٰ مکاتب کو اعتاق کے سوا کسی بھی سبب سے اپنی ملکیت سے خارج نہیں کرسکتا۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مدبر کی بیع اور ھبہ سب کچھ درست اور جائز ہے اس لیے کہ تدبیر میں عتق کو شرط یعنی موت پر معلق کرنا ہوتا ہے اور وجود شرط سے پہلے تعلیق بیع وغیرہ سے مانع نہیں ہوتی جیسے موت کے علاوہ دخول دار اور قدوم فلاں وغیرہ کی تعلیقات بھی وجود شرط سے پہلے معلق بہ کی بیع وغیرہ سے مانع نہیں ہوتیں اور جس طرح مدبر مقید کی تدبیر اس کی بیع وغیرہ سے مانع نہیں ہے اسی طرح مدبر مطلق کی تدبیر بھی اس کو فروخت کرنے سے مانع نہیں ہوگی۔ اس سلسلے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ تدبیر وصیت ہے اسی لیے مولیٰ کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے نافذ ہوتی ہے اور وصیت میں موصی کو (اپنی موت سے پہلے) موصیٰ بہ کو فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے لہٰذا تدبیر میں بھی مدبر یعنی مولیٰ کو یہ حق حاصل ہوگا۔

ولنا قوله الخ ہمارے یہاں مدبر کی بیع وغیرہ ممنوع ہے جس پر نقلی دلیل حضرت نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد گرامی ہے جو دار قطنی میں مذکور ہے ''کہ مدبر کو نہ تو فروخت کیا جائے، نہ اسے ہبہ کیا جائے اور نہ ہی اسے میراث میں دیا جائے اور وہ (میت کے) تہائی مال سے آزاد ہوتا ہے۔

اور ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ تدبیر اس غلام مدبر کی حریت اور آزادی کا سبب ہے اس لیے کہ حریت مولیٰ کی موت کے بعد ثابت ہوگی اور موت کے بعد اس کے لیے ایک سبب کا ہونا ضروری ہے اور تدبیر کے علاوہ اس کا کوئی سبب نہیں ہے اور تدبیر کو فی الحال اور قبل از موت سبب قرار دینا اسے موت کے بعد سبب قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ تدبیر فی الحال مولیٰ کی طرف سے موجود ہے اور اس کے مرنے کے بعد تدبیر معدوم ہوجائے گی، اس لیے کہ موت کے بعد مولیٰ میں تصرف کی اہلیت باطل ہوجائے گی، لہٰذا سبب کو بطلانِ اہلیت کی حالت اور اس وقت تک موخر کرنا مناسب نہیں ہے، اس لیے فیصلہ کن بات یہ ہے کہ تدبیر سے فی الحال مدبر میں حریت کا سبب پیدا ہوجاتا ہے، اسی لیے اس کی بیع وغیرہ ممتنع ہے، کیوں کہ بیع یا ھبہ کو جائز قرار دینے میں اس سبب کو مٹانا لازم آئے گا حالانکہ اس سبب کو ختم کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن اس سبب کا اثر مولیٰ کی موت کے بعد ظاہر ہوگا اور موتِ مولیٰ کے بعد ہی مدبر مکمل طور پر آزاد ہوگا۔

بخلاف سائر التعلیقات الخ فرماتے ہیں کہ موت کے علاوہ جو دوسری تعلیقات ہیں ان میں تعلیق کے سبب بننے سے وجود شرط سے پہلے ہی مانع موجود ہوتا ہے اور جب تک شرط نہیں پائی جائے گی اس وقت تک اس کی جزاء واقع نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہ تعلیق یمین ہوتی ہے اور یمین وجود شرط سے مانع ہوتی ہے اور پھر یمین سے منع کرنا اور رکنا ہی مقصود ہوتا ہے اسی لیے یمین طلاق اور عتاق کے وقوع سے مانع ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب یمین وجودِ شرط سے مانع ہے تو وقوع مشروط سے بھی مانع ہوگی اور جو چیز مانع حکم ہوتی ہے وہ اس حکم کا سبب نہیں ہوسکتی، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ تدبیر کے علاوہ دیگر تعلیقات میں سببیت فی الحال نہیں پیدا ہوتی، بلکہ وجودِ شرط کے بعد ہوتی ہے اسی لیے ان تعلیقات میں معلق بہ میں تصرفات درست اور جائز ہیں اور تدبیر میں یہ تصرفات جائز نہیں ہیں۔

وأمکن الخ فرماتے ہیں کہ تدبیر اور دیگر تعلیقات میں دوسرا فرق یہ ہے کہ تدبیر میں سببیت کو زمان شرط یعنی مابعد الموت تک

موخر کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس وقت مولیٰ میں ایجاب کی اہلیت معدوم ہوجاتی ہے جب کہ دیگر تعلیقات میں وجود شرط کے وقت تک سببیت کو موخر کرنا ممکن ہے، کیوں کہ اس وقت بھی ان تعلیقات میں معلّق میں ایجاب کی اہلیت موجود رہتی ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی تدبیر اور دیگر تعلیقات میں فرق ہے۔

ولأنه وصية الخ تدبیر اور تعلیق میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ تدبیر وصیت ہے اور وصیت سے فی الحال خلافت ثابت ہوتی ہے اگر چہ وصی کو حق تصرف موصی کی موت کے بعد ملتا ہے لیکن سبب تصرف تو فی الحال ثابت ہوجاتا ہے جیسے وراثت فی الحال ثابت ہوتی ہے۔ اور دیگر تعلیقات فی الحال خلافت نہیں ہیں۔

وإبطال السبب الخ یہ عبارت ہماری عقلی دلیل و لأنه سبب الحرية سے متعلق ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تدبیر حریت کا سبب ہے اور سبب حریت کو ختم کرنا جائز نہیں ہے تو اسی سے یہ واضح ہوگیا کہ مدبر کو بیچنا اور ہبہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، کیوں کہ بیع اور ہبہ سے سبب حریت کا ابطال لازم آتا ہے۔

قَالَ وَلِلْمَوْلٰى أَنْ يَّسْتَخْدِمَهُ وَيُوَاجِرَهُ، وَإِنْ كَانَتْ أُمَّةً وَطِيَهَا وَلَهُ أَنْ يُّزَوِّجَهَا، لِأَنَّ الْمِلْكَ فِيْهِ ثَابِتٌ لَهُ، وَبِهِ يُسْتَفَادُ وِلَايَةُ هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ، فَإِذَا مَاتَ الْمَوْلٰى عَتَقَ الْمُدَبَّرُ مِنْ ثُلُثِ مَالِهِ لِمَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّ التَّدْبِيْرَ وَصِيَّةٌ لِأَنَّهُ تَبَرُّعٌ مُضَافٌ إِلٰى وَقْتِ الْمَوْتِ، وَالْحُكْمُ غَيْرُ ثَابِتٍ فِي الْحَالِ فَيَنْفُذُ مِنَ الثُّلُثِ حَتّٰى لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ يَسْعٰى فِيْ ثُلُثَيْهِ، وَإِنْ كَانَ عَلَى الْمَوْلٰى دَيْنٌ يَسْعٰى فِيْ كُلِّ قِيْمَتِهِ لِتَقَدُّمِ الدَّيْنِ عَلَى الْوَصِيَّةِ، وَلَايُمْكِنُ نَقْضُ الْعِتْقِ فَيَجِبُ رَدُّ قِيْمَتِهِ، وَوَلَدُ الْمُدَبَّرَةِ مُدَبَّرٌ وَعَلٰى ذٰلِكَ نُقِلَ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ، وَإِنْ عَلَّقَ التَّدْبِيْرَ بِمَوْتِهِ عَلٰى صِفَةٍ مِثْلُ أَنْ يَّقُوْلَ إِنْ مِتُّ مِنْ مَرَضِيْ هٰذَا أَوْ سَفَرِيْ هٰذَا أَوْ مِنْ مَرَضٍ كَذَا فَلَيْسَ بِمُدَبَّرٍ وَيَجُوْزُ بَيْعُهُ، لِأَنَّ السَّبَبَ لَمْ يَنْعَقِدْ فِي الْحَالِ لِتَرَدُّدٍ فِيْ تِلْكَ الصِّفَةِ، بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّهُ تَعَلَّقَ عِتْقُهُ بِمُطْلَقِ الْمَوْتِ وَهُوَ كَائِنٌ لَا مَحَالَةَ، فَإِنْ مَاتَ الْمَوْلٰى عَلَى الصِّفَةِ الَّتِيْ ذَكَرَهَا عَتَقَ كَمَا يَعْتِقُ الْمُدَبَّرُ، مَعْنَاهُ مِنَ الثُّلُثِ، لِأَنَّهُ ثَبَتَ حُكْمُ التَّدْبِيْرِ فِيْ اٰخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ حَيَاتِهِ لِتَحَقُّقِ تِلْكَ الصِّفَةِ فِيْهِ فَلِهٰذَا يُعْتَبَرُ مِنَ الثُّلُثِ، وَمِنَ الْمُقَيَّدِ أَنْ يَّقُوْلَ إِنْ مِتُّ إِلٰى سَنَةٍ أَوْ عَشَرَ سِنِيْنَ لِمَا ذَكَرْنَا، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِلٰى مِائَةِ سَنَةٍ وَمِثْلُهُ لَايَعِيْشُ إِلَيْهِ فِي الْغَالِبِ، لِأَنَّهُ كَالْكَائِنِ لَامَحَالَةَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مولیٰ کو مدبر غلام سے خدمت لینے اور اسے کرایہ پر دینے کا اختیار ہے اور اگر باندی مدبرہ ہو تو مولیٰ کو اس سے وطی کرنے اور (کسی دوسرے سے) اس کا نکاح کرنے کا بھی حق ہے، کیوں کہ مدبر میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہے اور ملکیت ہی سے ان تصرفات کی ولایت حاصل ہوتی ہے، پھر جب مولیٰ مرجائے تو مدبر اس کے تہائی مال سے آزاد ہوگا اس حدیث پاک کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور اس لیے کہ تدبیر وصیت ہے، کیوں کہ یہ ایسا تبرع ہے جو وقت موت کی طرف منسوب ہے اور حکم فی

الحال ثابت بھی نہیں ہے، لہٰذا یہ عتق تہائی مال سے نافذ ہوگا حتی کہ اگر مولیٰ کے پاس مدبر کے علاوہ دوسرا کوئی مال نہ ہوتو غلام اپنے دو ثلث میں کمائی کرے گا اور اور اگر مولیٰ پر دین ہوتو غلام اپنی پوری قیمت میں کمائی کرے گا، اس لیے کہ دین وصیت سے مقدم ہوتا ہے اور مدبر کے عتق کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے۔ اور مدبرہ کی اولاد بھی مدبر ہوگی اسی پر حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع منقول ہے۔ اور اگر مولیٰ نے تدبیر کی کسی صفت پر اپنی موت کو معلق کیا مثلاً اس نے یہ کہا اگر میں اپنے اس مرض میں یا اپنے اس سفر میں مرگیا یا فلاں مرض میں مرگیا تو غلام مدبر نہیں ہوگا اور اس کی بیع جائز ہوگی، کیوں کہ سبب فی الحال منعقد نہیں ہوا ہے اس لیے کہ اس صفت میں شک ہے۔ برخلاف مطلق مدبّر کے کیوں کہ اس کا عتق مطلق موت پر موقوف ہے اور مرنا یقینی ہے۔ پھر اگر مولیٰ اپنی بیان کردہ صفت پر مرجائے تو وہ مدبر آزاد ہوجائے گا جیسے مطلق مدبر آزاد ہوجاتا ہے، یعنی ثلث سے آزاد ہوگا، اس لیے کہ تدبیر کا حکم مولیٰ کی زندگی کے آخری جزء میں ثابت ہوگا، کیوں کہ وہ صفت اسی آخری جزء میں متحقق ہوگی۔

اسی لیے تہائی مال سے عتق معتبر ہوگا۔ اور مقید میں سے یہ صورت ہے کہ اگر میں ایک سال یا دس سال میں مرگیا (تو تم آزاد ہو) اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں، برخلاف اس صورت کے جب مولیٰ نے إلی مائة سنة کہا ہو اور اس جیسے لوگ عموماً سو سال تک زندہ نہیں رہتے اس لیے یہ لامحالہ ہونے والا ہے۔

اللغاتُ:

﴿یستخدمه﴾ اس سے خدمت لے۔ ﴿یواجره﴾ اس کو اجرت پر دے دے۔ ﴿یستفاد﴾ حاصل ہوتا ہے۔
﴿تدبیر﴾ مدبر بنانا، اپنی موت پر اپنے غلام کی آزادی کو معلق کرنا۔ ﴿تبرّع﴾ غیر لازم ادائیگی، نفلی ادائیگی۔ ﴿تقدّم﴾ پہلے ہونا۔
﴿لایعیش﴾ زندہ نہیں رہے گا۔ ﴿کائن﴾ ہونے والا۔ ﴿لامحالة﴾ بہرصورت، بہرکیف، بالکل۔

مدبر سے کیا کام لیے جاسکتے ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے مدبر غلام سے خدمت بھی لے سکتا ہے اسے کرایہ پر بھی دے سکتا ہے اور اگر کوئی باندی مدبرہ ہو تو مولیٰ اس سے وطی بھی کرسکتا ہے اور کسی دوسرے سے اس کا نکاح بھی کرسکتا ہے، کیوں کہ مدبر میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہے اور ملکیت ہی سے مولیٰ خدمت اور وطی وغیرہ جیسے تصرفات پر قادر ہوتا ہے۔ اب تدبیر کے بعد اگر مولیٰ مرجائے تو مدبر اس کے تہائی مال سے آزاد ہوگا، اس کی ایک دلیل تو وہ حدیث ہے جو ماقبل میں دارقطنی کے حوالے سے ہم بیان کرچکے ہیں وھو حرٌ من الثلث۔ اور اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ تدبیر وصیت ہے کیوں کہ یہ ایسا تبرع ہے جو متبرِع کی موت کے وقت تک مضاف اور منسوب ہے اور اس کا حکم یعنی عتق فی الحال ثابت بھی نہیں ہوتا، اس لیے یہ عتق مولیٰ کے تہائی مال سے نافذ ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر مولیٰ کے پاس مدبر کے علاوہ کسی طرح کا کوئی اور مال موجود نہ ہوتو مولیٰ کی موت کے بعد مدبر کی ذات کا ایک تہائی حصہ آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی حصے کی آزادی کے لیے وہ ورثاء کے لیے کمائی کرے گا، اور اگر مولیٰ پر دین اور قرض ہو اور اس کے پاس مدبر کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہوتو مدبر مولیٰ کی موت کے بعد تہائی سے بھی آزاد نہیں ہوگا اور بدستور غلام رہ کر اپنی پوری قیمت کی ادائیگی کے لیے محنت کرے گا، اس لیے کہ مدبر کا عتق وصیت اور تبرع ہے اور مولیٰ پر جو دین ہے وہ ایک حق ہے اور حق یعنی دین تبرع یعنی وصیت سے مقدم ہوتا ہے اور چوں کہ مولیٰ اپنی زندگی میں اسے مدبر بن کر اس میں حریت کا سبب پیدا کرچکا ہے اور سبب حریت کا ابطال ور نقض صحیح نہیں ہے لہٰذا بہتر شکل یہی ہے کہ مولیٰ کے

مدیون ہونے کی صورت میں غلام سے کمائی کرائی جائے تا کہ مولیٰ بھی دین سے بری ہوجائے اور غلام غلامی سے آزاد ہوجائے۔

وولد المدبرة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے کسی باندی کو مدبرہ بنایا اور تدبیر کے بعد باندی نے بچہ جنا تو وہ بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہوکر مدبر ہوگا، غلام اور رقیق نہیں ہوگا اور اس کے مدبر ہونے پر حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہوچکا ہے چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے ولد المدبر بمنزلته یعنی مدبر کی اولاد بھی مدبر ہوگی اور حضرت ابوعثمان رضی اللہ عنہ سے مدبرہ کی اولاد کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ماولدته قبل التدبير عبد وماولدته بعد التدبير مدبر یعنی تدبیر سے پہلے کی اولاد غلام ہے اور تدبیر کے بعد والی اولاد مدبر ہے یہ فرمان حضرات صحابۂ کرام کی موجودگی میں صادر ہوا ہے اور کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی ہے اس لیے یہ اجماع کے درجے میں ہوگیا۔

وإن عَلَّق التدبير الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے کسی خاص صفت اور کیفیت پر واقع ہونے والی اپنی موت کو شرط بنا کر اس پر مدبر بنایا اور یوں کہا کہ اگر میں اپنی اس بیماری میں مرگیا یا اپنے اس سفر میں مرگیا یا فلاں بیماری میں میں مروں تو اس صورت میں وہ غلام مدبر نہیں ہوگا اور مولیٰ کے لیے اس غلام کو بیچنا اور ھبہ وغیرہ کرنا درست اور جائز ہوگا، اس لیے کہ اس غلام کے حق میں حریت کا سبب في الحال منعقد نہیں ہوا ہے کیوں کہ مولیٰ نے جس صفت کی موت پر تدبیر واقع کی ہے اس میں شک اور تردد ہے اور اسی صفت پر اس کا مرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ ہوسکتا ہے کہ مولیٰ اس مرض یا سفر میں نہ مرے اور دوسری بیماری میں مرے اس لیے اس صورت میں غلام مدبر نہیں ہوگا، اس کے برخلاف مطلق مدبر کا معاملہ ہے تو اس کے حق میں سبب عتق في الحال موجود ہے، کیوں کہ مولیٰ نے اس کے عتق کو مطلق موت پر معلق کیا ہے اور موت لامحالہ واقع ہوگی، اس لیے اس صورت میں تدبیر متحقق ہوجائے گی اور غلام مدبر ہوگا اور اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

فإن مات الخ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خاص صفت پر واقع ہونے والی موت پر عتق کو معلق کرنے کی صورت میں غلام ابتداءً مدبر تو نہیں ہوگا، لیکن مولیٰ کی حیات کی آخری سانس اور اس کی زندگی کے آخری لمحے میں اس کی طرف سے ایجاب کردہ سابقہ تدبیر کا حکم ثابت ہوگا اور اسی وقت مولیٰ میں وہ صفت متحقق ہوگی، اس لیے اس کا وہ غلام اس کے تہائی مال سے آزاد ہوگا جیسا کہ مطلق مدبر مولیٰ کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہوتا ہے۔

ومن المقيد الخ فرماتے ہیں کہ تدبیر مقید کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ مولیٰ یوں کہے اگر میں ایک سال یا دس سال میں مرگیا تو تم آزاد ہو تو اس صورت میں بھی تدبیر واقع نہیں ہوگی، کیوں کہ اس صفت یعنی ایک یا دس سال میں مولیٰ کی موت میں شک اور تردد ہے اور ماقبل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ صفت کے متردد ہونے سے تدبیر ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے یہ کہا إن مت إلى مائة سنة یعنی اگر میں سو سال میں مرگیا تو تم آزاد ہو حالانکہ اس جیسے لوگ یا اس کے عہد کے لوگ عموماً سو سال تک زندہ نہیں رہ پاتے تو اس صورت میں تدبیر ثابت ہوجائے گی، کیوں کہ یہ مطلق موت پر عتق کو معلق کرنے کی طرح ہے، اس لیے کہ سو سال میں تو لامحالہ موت واقع ہوگی۔

لہٰذا مقید ہونے کے باوجود یہ مدبر مطلق شمار ہوگا اور اس پر مطلق مدبر کے احکام جاری ہوں گے۔

بَابُ الْاِسْتِیْلَادِ

یہ باب احکامِ استیلاد کے بیان میں ہے

صاحب کتاب تدبیر کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد استیلاد کے احکام ومسائل بیان کر رہے ہیں اس لیے کہ تدبیر اور استیلاد دونوں سے غلام اور باندی کے لیے حریت کا حق ثابت ہوجاتا ہے اور تدبیر چوں کہ استیلاد کے بالمقابل کثیر الوقوع ہے اسی لیے تدبیر کو استیلاد پر مقدم کیا گیا ہے۔

استیلاد کے لغوی معنی ہیں بچہ حاصل کرنا اور شرعی معنی ہیں اپنی باندی سے وطی کر کے بچہ حاصل کرنا۔

إِذَا وَلَدَتِ الْأَمَةُ مِنْ مَوْلَاهَا فَقَدْ صَارَتْ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ لَايَجُوْزُ بَيْعُهَا وَلَا تَمْلِيْكُهَا لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((أَعْتَقَهَا وَلَدُهَا)) أَخْبَرَ عَنْ إِعْتَاقِهَا فَيَثْبُتُ بَعْضُ مُوَاجَبِهٖ وَهُوَ حُرْمَةُ الْبَيْعِ وَلِأَنَّ الْجُزْئِيَّةَ قَدْ حَصَلَتْ بَيْنَ الْوَاطِيْ وَالْمَوْطُوْءَ ةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ فَإِنَّ الْمَائَيْنِ قَدِ اخْتَلَطَا بِحَيْثُ لَايُمْكِنُ الْمَيْزُ بَيْنَهُمَا عَلٰى مَا عُرِفَ فِيْ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ إِلَّا أَنَّ بَعْدَ الْإِنْفِصَالِ تَبْقَى الْجُزْئِيَّةُ حُكْمًا لَا حَقِيْقَةً فَضِعْفُ السَّبَبِ فَأَوْجَبَ حُكْمًا مُؤَجَّلًا إِلٰى مَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَبَقَاءُ الْجُزْئِيَّةِ حُكْمًا بِاِعْتِبَارِ النَّسَبِ وَهُوَ مِنْ جَانِبِ الرِّجَالِ فَكَذَا الْحُرِّيَّةُ تَثْبُتُ فِيْ حَقِّهِمْ لَافِيْ حَقِّهِنَّ حَتّٰى إِذَا مَلَكَتِ الْحُرَّةُ زَوْجَهَا وَقَدْ وُلِدَتْ مِنْهُ لَايَعْتِقُ بِمَوْتِهَا، وَثُبُوْتُ عِتْقٍ مُؤَجَّلٍ يُثْبِتُ حَقَّ الْحُرِّيَّةِ فِي الْحَالِ فَيَمْتَنِعُ جَوَازُ الْبَيْعِ وَإِخْرَاجُهَا لَا إِلَى الْحُرِّيَّةِ فِي الْحَالِ وَيُوْجِبُ عِتْقَهَا بَعْدَ مَوْتِهٖ، وَكَذَا إِذَا كَانَ بَعْضُهَا مَمْلُوْكًا لَهُ، لِأَنَّ الْإِسْتِيْلَادَ لَايَتَجَزّٰى فَإِنَّهٗ فَرْعُ النَّسَبِ فَيُعْتَبَرُ بِأَصْلِهٖ.

ترجمہ: اگر باندی نے اپنے مولیٰ (کے نطفے) سے بچہ جنا تو وہ اپنے مولیٰ کی ام ولد ہوگئی اور اسے بیچنا اور (دوسرے کی) ملکیت میں دینا جائز نہیں ہے اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''اسے اس کے لڑکے نے آزاد کردیا'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے باندی کے آزاد ہونے کی خبر دی ہے، لہٰذا اس عتق سے اس کے بعض احکام بھی ثابت ہوجائیں گے اور وہ بیع کا حرام ہونا ہے۔ اور اس لیے کہ واطی اور موطوءہ کے مابین لڑکے کے واسطے سے جزئیت ثابت ہوجاتی ہے اس لیے کہ دونوں پانی اس طرح ایک دوسرے سے مل گئے کہ ان

میں فرق کرنا ناممکن ہے جیسا کہ حرمت مصاہرت میں یہ معلوم ہو چکا ہے تاہم بچہ نکلنے کے بعد یہ جزئیت حکما باقی رہتی ہے نہ کہ حقیقتاً لہٰذا سبب کمزور ہو گیا اسی لیے اس سبب نے ایسا حکم ثابت کیا جو ما بعد الموت تک موخر ہے اور حکماً جزئیت کی بقاء نسب کے اعتبار سے ہوتی ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے اسی لیے حریت بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگی، عورتوں کے حق میں ثابت نہیں ہوگی حتی کہ اگر آزاد عورت اپنے شوہر کی مالک ہوگئی اور اس شوہر سے اس عورت کی اولاد بھی ہو تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا شوہر آزاد نہیں ہوگا۔

اور عتق موجل کا ثبوت (ام ولد میں) فی الحال حق حریت کو ثابت کرتا ہے لہٰذا اسے فی الحال فروخت کرنا اور غیر حریت کی طرف نکالنا ممتنع ہوگا اور مولیٰ کی موت کے بعد باندی کی آزادی کو ثابت کرے گی، ایسے ہی جب باندی کا کچھ حصہ مولیٰ کا مملوک ہو، کیوں کہ استیلاد متجزی نہیں ہوتا، اس لیے کہ استیلاد نسب کی فرع ہے اس لیے اسے اس کی اصل پر قیاس کیا جائے گا۔

اللغات:

﴿مصاهرة﴾ سسرالی رشتہ داری۔ ﴿انفصال﴾ جدائی، علیحدگی۔ ﴿استیلاد﴾ ام ولد بنانا۔ ﴿لا یتجزی﴾ ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابن ماجہ فی السنن فی العتق، باب رقم ۲ حدیث رقم: ۲۵۱۶.

اُمّ ولد-تعریف اور شرعی حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مولیٰ اپنے باندی سے وطی اور جماع کرے اور اس جماع سے باندی کو بچہ پیدا ہو جائے تو وہ باندی اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو جائے گی یعنی اس میں حریت اور آزادی کا سبب متحقق ہو جائے گا اور مولیٰ کے لیے اس باندی کو نہ تو بیچنا درست ہوگا اور نہ ہی کسی اور ذریعے سے دوسرے کی ملکیت میں دینا صحیح ہوگا، کیوں کہ حضرت نبی کریم علیہ السلام نے حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے متعلق فرمایا تھا أعتقها ولدها کہ ماریہ کو ان کے لڑکے ابراہیمؓ نے آزاد کر دیا، اس حدیث پاک میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ولد کے آزاد ہونے کی خبر دی ہے اور ظاہر ہے کہ جب وہ آزاد ہوگی تو اس میں حریت کے احکام بھی ثابت ہوں گے اور اس کی بیع وغیرہ ممتنع ہوگی۔

ولأن الجزئية الخ اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب واطی یعنی مولیٰ اور موطوءۃ یعنی باندی دونوں کے نطفے ایک دوسرے سے مل گئے اور بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچے کے حوالے سے باندی اور مولیٰ میں جزئیت ثابت ہوگی اور اس باندی میں مولیٰ کی حریت آگئی اور آزاد کے کسی بھی جزء کو فروخت کرنا اور ھبہ کرنا صحیح نہیں ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی مذکورہ ام ولد کی بیع درست نہیں ہے۔

إلا أن بعد الانفصال الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ وطی اور بچہ کے واسطے سے ام ولد اور مولیٰ میں جزئیت تو ثابت ہو جاتی ہے لیکن جب تک بچہ پیٹ میں رہتا ہے اس وقت تک یہ جزئیت حقیقتاً باقی رہتی ہے اور جب بچہ ماں کے پیٹ سے باہر نکل آتا ہے تو اب جزئیت کی بقاء حقیقت سے حکم میں تبدیل ہو جاتی ہے اور حکماً جزئیت باقی رہنے سے سبب حریت کمزور ہو جاتا ہے اسی لیے وہ باندی (ام ولد) فی الحال اور فوراً آزاد نہیں ہوتی بلکہ مولیٰ کے مرنے کے بعد باندی آزاد ہوتی ہے۔

وبقاء الجزئية الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب ام ولد میں حکماً جزئیت باقی رہتی ہے تو ام ولد کا کسی غلام سے نکاح ہو چکا ہو اور اس شوہر سے اس کی اولاد بھی ہو پھر ام ولد آزاد ہو کر اپنے شوہر کی (کسی طرح) مالک ہو جائے تو اس عورت کے مرنے سے اس کے شوہر کو آزاد ہو جانا چاہئے، کیوں کہ بیوی کے واسطے سے اس میں حکماً جزئیتِ حریت باقی ہے، حالانکہ آپ شوہر کو آزاد نہیں قرار دیتے، آخر کیوں؟

اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حکماً جزئیت کی بقاء کا اعتبار نسب کے لحاظ سے ہوتا ہے اور نسب عورتوں کی طرف سے معتبر نہیں ہوتا بلکہ مردوں کی طرف سے معتبر ہوتا ہے اس لیے حریت اور آزادی بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگی، عورتوں کے حق میں ثابت نہیں ہوگی اور صورتِ مسئلہ میں آزاد عورت کی موت سے اس کا غلام شوہر آزاد نہیں ہوگا۔

وثبوت عتق الخ اس کا تعلق **أوجب حكما مؤجلا الخ** سے ہے اور اعتبار کا حاصل یہ ہے کہ عتق موجل یعنی مولیٰ کی موت کے بعد ثابت ہونے والا عتق ام ولد میں فی الحال عتق اگرچہ ثابت نہیں کرے گا لیکن حق عتق اور حق حریت ضرور ثابت کر دے گا، اسی لیے ام ولد کو فروخت کرنا اور آزادی کے علاوہ کسی اور طرف سے اسے ملکیت سے خارج کرنا ممتنع ہوگا، ہاں اگر مولیٰ اسے آزاد کرنا چاہے تو کر سکتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ اپنی زندگی میں آزاد نہ بھی کرے گا تو اس کی موت کے بعد وہ لامحالہ آزاد ہو جائے گی یعنی یہ کام اس ام ولد میں پیدا شدہ سبب سے ہم آہنگ ہے اسی لیے درست ہے۔

وكذا إذا كان الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر باندی دو لوگوں کے مابین مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص اسے ام ولد بنالے تو بھی یہی حکم ہے یعنی پوری باندی واطی کی ام ولد ہو جائے گی، کیوں کہ استیلاد اصل نسب کی فرع ہے اور اصل یعنی نسب متجزی نہیں ہوتا لہٰذا اس کی فرع یعنی استیلاد میں بھی تجزی اور تقسیم نہیں ہوگی اور پوری باندی ام ولد ہوگی۔

قَالَ وَلَهُ وَطْيُهَا وَاسْتِخْدَامُهَا وَإِجَارَتُهَا وَتَزْوِيْجُهَا، لِأَنَّ الْمِلْكَ فِيْهَا قَائِمٌ فَأَشْبَهَتِ الْمُدَبَّرَةَ وَلَايَثْبُتُ نَسَبُ وَلَدِهَا إِلَّا أَنْ يَعْتَرِفَ بِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَثْبُتُ نَسَبُهُ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ يَدَّعِ، لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ النَّسَبُ بِالْعَقْدِ فَلِأَنَّ يَثْبُتَ بِالْوَطْيِ وَأَنَّهُ أَكْثَرُ إِفْضَاءً أَوْلٰى، وَلَنَا أَنَّ وَطْيَ الْأَمَةِ يُقْصَدُ بِهِ قَضَاءُ الشَّهْوَةِ دُوْنَ الْوَلَدِ لِوُجُوْدِ الْمَانِعِ عَنْهُ فَلَابُدَّ مِنَ الدَّعْوَةِ بِمَنْزِلَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ مِنْ غَيْرِ وَطْيٍ، بِخِلَافِ الْعَقْدِ، لِأَنَّ الْوَلَدَ يَتَعَيَّنُ مَقْصُوْدًا مِنْهُ فَلَاحَاجَةَ إِلَى الدَّعْوَةِ، فَإِنْ جَاءَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ بِوَلَدٍ ثَبَتَ نَسَبُهُ بِغَيْرِ إِقْرَارٍ، مَعْنَاهُ بَعْدَ اِعْتِرَافِ الْوَلَدِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّهُ بِدَعْوَى الْوَلَدِ الْأَوَّلِ تَعَيَّنَ الْوَلَدُ مَقْصُوْدًا مِنْهَا فَصَارَتْ فِرَاشًا كَالْمَعْقُوْدَةِ بِعَقْدِ النِّكَاحِ، إِلَّا أَنَّهُ إِذَا نَفَاهُ يَنْتَفِيْ بِقَوْلِهِ، لِأَنَّ فِرَاشَهَا ضَعِيْفٌ حَتّٰى يَمْلِكَ نَقْلَهُ بِالتَّزْوِيْجِ، بِخِلَافِ الْمَنْكُوْحَةِ حَيْثُ لَايَنْتَفِي الْوَلَدُ بِنَفْيِهِ إِلَّا بِاللِّعَانِ لِتَأَكُّدِ الْفِرَاشِ حَتّٰى لَايَمْلِكَ إِبْطَالَهُ بِالتَّزْوِيْجِ، وَهٰذَا الَّذِيْ ذَكَرْنَاهُ حُكْمٌ، فَأَمَّا الدِّيَانَةُ فَإِنْ كَانَ وَطْيَهَا وَحَصَّنَهَا وَلَمْ يَعْزِلْ عَنْهَا يَلْزَمُهُ أَنْ يَعْتَرِفَ بِهِ وَيَدَّعِيَ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْوَلَدَ مِنْهُ، وَإِنْ عَزَلَ

عَنْهَا أَوْ لَمْ يُحَصِّنْهَا جَازَ لَهُ أَنْ يَنْفِيَهِ، لِأَنَّ هٰذَا الظَّاهِرَ يُقَابِلُهُ ظَاهِرٌ اٰخَرُ، هٰكَذَا رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَفِيْهِ رِوَايَتَانِ أُخْرَيَانِ عَنْ أَبِي يُوْسُفَ وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ذَكَرْنَاهُمَا فِي كِفَايَةِ الْمُنْتَهٰى.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ مولیٰ کے لیے اس ام ولد سے وطی کرنا، خدمت لینا اور اسے اجرت پر دینا اور اس کا نکاح کرنا (سب) جائز ہے، کیوں کہ اس میں ملکیت موجود ہے تو یہ مدبرہ کے مشابہ ہوگئی اور اس کے لڑکے کا نسب (مولیٰ سے) ثابت نہیں ہوگا الا یہ کہ مولیٰ اس کا اقرار کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہوجائے گا اگرچہ مولیٰ اس کا دعویٰ نہ کرے، کیوں کہ جب عقدِ نکاح سے نسب ثابت ہوجاتا ہے تو وطی سے بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوجائے گا، اس لیے کہ وطی عقد سے زیادہ مفضی الی الولد ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے قضاء شہوت مقصود ہوتی ہے نہ کہ ولد۔ اس لیے کہ طلب ولد سے مانع موجود ہے، لہٰذا نسب کا دعویٰ کرنا ضروری ہے جیسے وہ باندی جو ملکیت میں ہو اور اس سے وطی نہ کی گئی ہو۔ برخلاف عقد کے، کیوں کہ عقد نکاح سے لڑکے (کی تحصیل) کا مقصود ہونا متعین ہوجاتا ہے۔ اس لیے (عقد میں) دعوی کی ضرورت نہیں ہے پھر جب (مولیٰ کے پہلے لڑکے کا اقرار لینے کے بعد) اس کے باندی نے (دوسرا) بچہ جنا تو اس کا نسب بغیر اقرار کے ثابت ہوجائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے ولد اول کے اقرار کے بعد کیوں کہ پہلے لڑکے کا دعوی کرنے سے اس باندی سے ولد کا حصول مقصود بن کر متعین ہوچکا ہے تو یہ ام ولد فراش ہوگئی جیسے عقد نکاح سے بیاہی عورت (فراش ہوتی ہے) لیکن اگر مولیٰ دوسرے لڑکے کی نفی کردے تو اس کی زبانی نفی سے اس کے بچے کا نسب منتفی نہیں ہوگا، کیوں کہ (منکوحہ کا) فراش زور دار ہے یہی وجہ ہے کہ شوہر اپنی منکوحہ کا دوسرے سے نکاح کرکے اس فراش کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہے، یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے وہ حکم ہے لیکن دیانت داری کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد سے وطی کرلی اور اسے محفوظ رکھا اور اس سے عزل نہیں کیا تو مولیٰ پر لازم ہے کہ اس کے لڑکے کا اقرار کرے اور اس کا دعویٰ کرے اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ لڑکا اسی کا ہے اور اگر مولیٰ اس سے عزل کرتا رہا یا اسے محفوظ نہیں رکھا تو اس کے لڑکے کی نفی کرنا جائز ہے، کیوں کہ اس ظاہر کے مقابلے میں ایک دوسرا ظاہر بھی ہے، اسی طرح حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور اس میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ سے دو روایتیں اور بھی مروی ہیں جنھیں ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کردیا ہے۔

اللغات:

﴿استخدام﴾ خدمت لینا۔ ﴿أشبهت﴾ مشابہ ہوئی۔ ﴿لم يدّعِ﴾ دعویٰ نہیں کیا۔ ﴿إفضاء﴾ پہنچانا۔ ﴿تأكد﴾ پختہ ہونا۔ ﴿لم يُحَصِّنها﴾ اس کی حفاظت نہ کی۔ ﴿ينفية﴾ اس کی نفی کردے۔

اُمّ ولد سے کیا کام لیے جاسکتے ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح مولیٰ مدبرہ باندی سے مولیٰ کے لیے وطی کرنا، خدمت لینا، اسے اجرت پر دینا اور کسی مرد سے اس کا نکاح کرنا درست ہے اسی طرح ام ولد سے بھی مولیٰ کے لیے وطی کرنا اور خدمت لینا نیز اسے اجرت پر دینا اور اس کا نکاح کرنا سب کچھ درست اور جائز ہے اس لیے کہ جس طرح مدبرہ میں مولیٰ کی ملکیت باقی رہتی ہے اسی طرح ام ولد میں بھی اس کی ملکیت باقی رہتی ہے۔ اور ہمارے یہاں ام ولد کے لڑکے کا نسب مولیٰ کے اعتراف واقرار اور دعوے کے بغیر مولیٰ سے ثابت نہیں ہوگا جب

کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ام ولد کے لڑکے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہوجائے گا اگر چہ مولیٰ یہ اقرار یا دعویٰ نہ کرے کہ یہ میرا ہی لڑکا ہے یا میرے ہی نطفے سے معرضِ وجود میں آیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عقد نکاح سے نسب کا ثبوت ہوجاتا ہے تو وطی سے بدرجۂ اولیٰ نسب ثابت ہوجائے گا کیوں کہ نکاح کی بہ نسبت وطی کو لڑکا پیدا کرنے میں زیادہ پاور اور طاقت حاصل ہے۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ کا تعلق ام ولد اور باندی سے ہے اور باندی کی وطی سے اولاد کی تحصیل مقصود نہیں ہوتی، بلکہ موج ومستی کرنا اور شہوت پوری کرنا مقصود ہوتا ہے، اس لیے کہ باندی کی وطی سے اولاد کی تحصیل میں ان کی قیمتوں کا کم ہونا اور ان کا نجیب الطرفین نہ ہونا مانع ہوتا ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ ام ولد کے لڑکے کے نسب کا دعویٰ کرتا ہے تب یہ واضح ہوجائے گا کہ اس وطی سے تحصیل اولاد ہی مولیٰ کا مقصود تھا، لہٰذا دعویٰ کرنے کی صورت میں تو نسب ثابت ہوگا، لیکن دعویٰ نہ کرنے کی صورت میں نسبت ثابت نہیں ہوگا جیسے وہ باندی جو مولیٰ کی ملکیت میں ہو اور اس سے مولیٰ نے وطی نہ کی ہو تو اس کے لڑکے کا نسب بھی بدون مولیٰ کے دعوے کے مولیٰ سے ثابت نہیں ہوگا، اسی طرح ام ولد کے لڑکے کا نسب بھی مولیٰ کے دعوے کے بغیر اس سے ثابت نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف نکاح کا معاملہ ہے تو نکاح کرنا ہی منکوحہ سے تحصیل ولد کی علامت ہے اس لیے نکاح کی صورت میں ثبوتِ نسب کے لیے کسی دعوے اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے اور اگر بیوی نکاح کے بعد سے ۶ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنتی ہے تو شوہر سے اس بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا، اس لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسئلہ نکاح پر صورتِ مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

فإن جاء ت الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب مولیٰ نے ام ولد کے پہلے لڑکے کا اقرار کرلیا اور اپنی ذات سے اس کا نسب جوڑ دیا اس کے بعد ام ولد نے دوسرا بچہ جنا تو اب دوبارہ کسی دعوے اور اقرار کی ضرورت نہیں ہے اور بدون اقرار ہی دوسرے بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہوجائے گا، کیوں کہ جب مولیٰ نے پہلے بچے کا دعویٰ کرلیا تو اس دعوے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ اس ام ولد سے اولاد پیدا کرنا چاہتا ہے اور اس نے نکاح سے بیاہی ہوئی آزاد عورت کی طرح اسے بھی صاحب فراش بنالیا ہے، لہٰذا جس طرح منکوحہ عورت کا بچہ بدون اقرار اور دعوی اس کے شوہر سے ثابت النسب ہوتا ہے، اسی طرح اس ام ولد کا لڑکا بھی اس کے مولیٰ سے بدون دعویٰ ثابت النسب ہوگا، لیکن اگر مولیٰ ام ولد کے اس بچے کی نفی کردے تو محض اس کی زبانی نفی اور اس کے قولی انکار سے ہی نفی متحقق ہوجائے گی اور مولیٰ سے اس بچے کا نسب منتفی ہوجائے گا، کیوں کہ منکوحہ کے بالمقابل ام ولد کا فراش ضعیف ہوتا ہے، اسی لیے مولیٰ کو یہ حق ہوتا ہے کہ کسی دوسرے شخص سے ام ولد کا نکاح کرکے اس فراش کو باطل کردے جب کہ کسی شوہر میں یہ ہمت نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے سے اپنی بیوی کا نکاح کرکے اس فراش کو باطل کردے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کے بچے کے نسب کا انکار کرتا ہے تو لعان کے بغیر محض زبانی انکار سے وہ نسب باطل اور منتفی نہیں ہوتا۔

وهذا الذي ذكرناه الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بغیر دعویٰ کے ام ولد کے لڑکے کے نسب کا مولیٰ سے ثابت نہ ہونے کا جو حکم ہم نے بیان کیا ہے وہ حکم اور قضائے قاضی کے اعتبار سے ہے، رہا مسئلہ دیانت یعنی فیما بین المولیٰ وبین اللّٰہ کا تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد سے وطی کی ہو اور اسے مواضع تہمت میں آنے جانے سے اور زنا میں مبتلا ہونے سے محفوظ رکھا ہو اور انزال کیا ہو یعنی جماع کرتے وقت عزل کرکے منی باہر نہ نکالی ہو تو اس صورت میں مولیٰ پر لازم ہے کہ اس کے لڑکے کے نسب کا اقرار کرلے اور دعویٰ کرکے اسے اپنالے، کیوں کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ لڑکا مولیٰ کا ہے اور اسی کے نطفے سے پیدا ہوا ہے، لیکن اگر مولیٰ

ام ولد سے وطی کرتے وقت عزل کرتا رہا اور اسے زنا سے بچانے میں کوئی خاص توجہ نہیں دیا تو اس صورت میں اس کے لیے مذکورہ لڑکے کے نسب کا انکار کرنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ یہاں دو ظاہر جمع ہوگئے (۱) اگر مولیٰ نے ام ولد کی حفاظت کی اور اس سے عزل نہیں کیا تو ظاہر یہ ہے کہ لڑکا اسی کا ہے (۲) اور اگر اس نے عزل کیا اور حفاظت نہیں کی تو ظاہر یہ ہے کہ لڑکا اس کا نہ ہو اور یہ دونوں ظاہر ایک دوسرے کے متعارض ہیں اس لیے اس بچے کے مولیٰ کا لڑکا ہونے میں شک ہوگیا اور شک کی وجہ سے اس پر دعویٰ کرنا لازم نہیں رہا۔ لہٰذا اس صورت میں مولیٰ کو انکار اور نفیٔ ولد کی گنجائش مل جائے گی۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اسی طرح حکم منقول ہے اور مروی ہے ویسے اس مسئلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت اور بھی مروی ہے جو کفایۃ المنتہی میں بیان کردی گئی ہیں اور ہدایہ اولین ص: ۴۷۴ کے حاشیہ نمبر: ۱۱ میں بھی عنایہ کے حوالے سے اس کی تفصیل موجود ہے آپ اسے ملاحظہ فرمالیں۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ عبادت میں جو وفیہ روایتان أخریان الخ کا جملہ ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ سے دو دو روایتیں مروی ہیں بلکہ دونوں سے ایک ایک روایت مروی ہے جس کا مجموعہ دو ہے اور عن أبي یوسف اور عن محمد رحمۃ اللہ علیہ میں لفظ عن کے تکرار کا فائدہ یہ ہے کہ دونوں حضرات کی روایتیں ایک دوسرے سے الگ اور مخالف ہیں۔ (بنایہ: ۵/ ۶۹۵)

وَإِنْ زَوَّجَهَا فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ فَهُوَ فِيْ حُكْمِ أُمِّهِ لِأَنَّ حَقَّ الْحُرِّيَّةِ يَسْرِيْ إِلَى الْوَلَدِ كَالتَّدْبِيْرِ، أَلَا يَرٰى أَنَّ وَلَدَ الْحُرَّةِ حُرٌّ وَوَلَدُ الْقِنَّةِ رَقِيْقٌ، وَالنَّسَبُ يَثْبُتُ مِنَ الزَّوْجِ، لِأَنَّ الْفِرَاشَ لَهُ وَإِنْ كَانَ النِّكَاحُ فَاسِدًا، إِذِ الْفَاسِدُ مُلْحَقٌ بِالصَّحِيْحِ فِيْ حَقِّ الْأَحْكَامِ وَلَوْ ادَّعَاهُ الْمَوْلٰى لَايَثْبُتُ نَسَبُهُ مِنْهُ، لِأَنَّهُ ثَابِتُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ، وَيَعْتِقُ الْوَلَدُ وَيَصِيْرُ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ لِإِقْرَارِهِ، وَإِذَا مَاتَ الْمَوْلٰى عَتَقَتْ مِنْ جَمِيْعِ الْمَالِ لِحَدِيْثِ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ [1] ((أَمَرَ بِعِتْقِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ وَأَنْ لَايُبَعْنَ فِيْ دَيْنٍ وَلَايُجْعَلْنَ مِنَ الثُّلُثِ))، وَلِأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَى الْوَلَدِ أَصْلِيَّةٌ فَتُقَدَّمُ عَلٰى حَقِّ الْوَرَثَةِ وَالدَّيْنِ كَالتَّكْفِيْنِ، بِخِلَافِ التَّدْبِيْرِ، لِأَنَّهُ وَصِيَّةٌ بِمَا هُوَ مِنْ زَوَائِدِ الْحَوَائِجِ وَلَاسِعَايَةَ عَلَيْهَا فِيْ دَيْنِ الْمَوْلٰى لِلْغُرَمَاءِ لِمَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمَالٍ مُتَقَوَّمٍ حَتّٰى لَاتُضْمَنَ بِالْغَصْبِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَلَايَتَعَلَّقُ بِهَا حَقُّ الْغُرَمَاءِ كَالْقِصَاصِ، بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ، لِأَنَّهُ مَالٌ مُتَقَوَّمٌ.

ترجمہ: اور اگر مولیٰ نے اپنی امّ ولد کا نکاح کردیا پھر اس نے بچہ جنا تو وہ بچہ اپنی ماں کے حکم میں ہوگا کیوں کہ حریت کا حق بچے کی طرف سرایت کرجاتا ہے جیسے تدبیر میں (سرایت کرجاتا ہے) کیا دیکھتا نہیں کہ آزاد عورت کا لڑکا آزاد ہوتا ہے اور خالص باندی کا لڑکا خالص غلام ہوتا ہے اور نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ فراش اسی کا ہوتا ہے اگرچہ نکاح فاسد ہو، کیوں کہ احکام کے حق میں نکاح فاسد صحیح کے ساتھ ملحق ہے۔ اور اگر مولیٰ اس لڑکے کا دعویٰ کرے تو بھی مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ لڑکا مولیٰ کے علاوہ (شوہر) سے ثابت النسب ہے اور بچہ آزاد ہوجائے گا اور اس کی ماں مولیٰ کے ام ولد ہوجائے گی، اس لیے کہ مولیٰ اس

کا اقرار کر چکا ہے۔ اور جب مولیٰ مرجائے گا تو ام ولد پورے مال سے آزاد ہو جائے گی، اس لیے کہ حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امہات الاولاد کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ بھی حکم دیا کہ انھیں کسی دین میں فروخت نہ کیا جائے اور وہ تہائی مال سے آزاد نہ کی جاویں۔ اور اس لیے کہ لڑکے کی ضرورت اصل ہے، لہٰذا یہ ورثاء کے حق اور دین پر مقدم کی جائے گی جیسے تکفین۔ برخلاف تدبیر کے، اس لیے کہ تدبیر حوائج اصلیہ سے زائد چیزوں کی وصیت ہے اور ام ولد پر مولیٰ کے دین میں قرض خواہوں کے لیے کمائی واجب نہیں ہوگی اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے ہیں اور اس لیے کہ ام ولد مال متقوم نہیں ہے حتیٰ کہ غصب کی وجہ سے ام ولد مضمون نہیں ہوتی، لہٰذا ام ولد سے قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوگا جیسے قصاص، برخلاف مدبر کے، کیوں کہ مدبر مال متقوم ہے۔

اللغاتُ:

﴿زوّجها﴾ اس کی شادی کرادی۔ ﴿حرية﴾ آزادی۔ ﴿يسرى﴾ سرایت کرتا ہے۔ ﴿القنّة﴾ مملوکہ، من کل الوجوہ مملوک باندی۔ ﴿فراش﴾ بستر۔ ﴿دين﴾ قرضہ، حوائج۔

تخریج:

❶ غريب، و في هٰذا احاديث منها ما أخرجه النسائي في الكبرٰى تحت حديث رقم: ٥٠٤١.
والدارقطني تحت حديث رقم: ٤٢٩٢.

اُمّ ولد کی اولاد کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کا کسی شخص سے نکاح کر دے اور اس سے وہ ام ولد کوئی لڑکا جنے تو وہ لڑکا اپنی ماں کے حکم میں ہوگا یعنی مولیٰ کی موت کے بعد ماں بیٹے دونوں مولیٰ کے پورے مال سے آزاد ہو جائیں گے، اس لیے کہ ماں یعنی ام ولد میں حریت کا حق ثابت ہو چکا ہے اور بچہ اپنی ماں کا جزء ہوتا ہے، لہٰذا یہ حق اس بچے کی طرف بھی سرایت کرے گا جیسے مدبرہ کا لڑکا بھی اپنی ماں کے ساتھ مدبر ہوتا ہے اور آزاد عورت کا لڑکا آزاد ہوتا ہے اور خالص باندی کا لڑکا خالص غلام ہوتا ہے، اسی طرح ام ولد کا لڑکا بھی ام ولد کے حکم میں ہوگا اور اپنی ماں کے مولیٰ کے مرنے کے بعد ماں کے ساتھ آزاد ہو جائے گا لیکن اس بچے کا نسب اس کی ماں کے شوہر یعنی اس کے باپ سے ثابت ہوگا کیوں کہ اس کی ماں کا فراش اسی شوہر کا ہے اور جس کا فراش ہوتا ہے اسی سے نسب ثابت ہوتا ہے اگر چہ نکاح فاسد سے کسی نے کسی عورت کا فراش حاصل کیا ہو مگر پھر بھی فراش شوہر ہی کا ہوگا اس لیے کہ احکام یعنی نسب کے ثابت ہونے اور مہر وعدت کے واجب ہونے میں نکاح فاسد بھی نکاح صحیح کے ساتھ ملحق ہے اور نکاح صحیح میں فراش شوہر کا ہوتا ہے تو نکاح فاسد میں بھی فراش شوہر ہی کا ہوگا۔

ولو ادّعاه الخ فرماتے ہیں کہ جب مولیٰ نے کسی سے اپنی ام ولد کا نکاح کر دیا اور پھر اس شخص سے ام ولد نے لڑکا جنا تو وہ لڑکا اسی شخص سے ثابت النسب ہوگا اور اگر مولیٰ اس لڑکے کا دعویٰ بھی کرے تو بھی مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا کیوں کہ وہ لڑکا مولیٰ کے علاوہ یعنی ام ولد کے شوہر سے ثابت النسب ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک لڑکا دو آدمیوں سے ثابت النسب ہو اس لیے

مولیٰ سے تو اس لڑکے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ لیکن مولیٰ کے دعوے سے وہ لڑکا اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا اور اس کی ماں مولیٰ کی ام ولد ہو جائے گی، کیوں کہ مولیٰ نے اس لڑکے کا اقرار کرلیا ہے اور ثبوتِ استیلاد کے لیے اقرار کافی ووافی ہے۔

و إذا مات الخ یہ بات تو پہلے ہی بیان کی جاچکی ہے کہ جب مولیٰ مرجائے گا تو ام ولد مولیٰ کے پورے مال سے آزاد ہو جائے گی، اس لیے کہ حضرت نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں امہات الاولاد کو آزاد کرنے کا حکم دیا ہے (یعنی مولیٰ کی موت کے بعد) اور یہ بھی حکم دیا ہے کہ انھیں کسی دین میں فروخت نہ کیا جائے اور نہ ہی انھیں ثلث سے آزاد کیا جائے'' بلکہ ان کی آزادی پورے مال سے ہوگی۔

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اسے ام ولد بنالیا تو اس نے اسی وقت سے اس میں عتق کا سبب پیدا کردیا اس لیے کہ بچے اور لڑکے کی حاجت انسان حوائج اصلیہ میں سے ہے، کیوں کہ انسان کو جس طرح اپنی جان بچانے کی فکر ہوتی ہے اسی طرح وہ اپنی نسل کی بقاء کا بھی ضرورت مند رہتا ہے اور انسان کی حوائج اصلیہ ورثاء اور غرماء کے حق میں مقدم ہوتی ہے، اس لیے ام ولد اور اس کی حریت بھی ورثاء اور غرماء کے حق سے مقدم ہوگی جیسے اس کی تجہیز وتکفین کا معاملہ اور صرفہ ان کے حقوق سے مقدم ہوتا ہے ھکذا ام ولد بھی ان حقوق سے مقدم ہوگی۔ اس کے برخلاف تدبیر کا مسئلہ ہے تو مدبر، ورثاء اور غرماء سے مقدم نہیں ہوگا، اس لیے کہ تدبیر مولیٰ کی حوائج اصلیہ میں سے نہیں ہے بلکہ وہ حوائج اصلیہ سے زائد کی وصیت ہے اور وصیت ہی کی طرح تہائی مال سے اس کا نفاذ بھی ہوتا ہے۔

و لاسعایة علیه الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مولیٰ پر قرض خواہوں کا دین ہو اور ام ولد کے علاوہ اس کے پاس اور مال نہ ہو تو بھی ام ولد غرماء کے لیے کمائی کرنا اور مولیٰ کا دین ادا کرنا لازم نہیں ہے، کیوں کہ حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کے حوالے سے ہماری روایت کردہ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے أن لایُبعن کے فرمانِ گرامی سے ام ولد کی مالیت کو ختم فرمادیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب اس میں مالیت نہیں رہے گی تو اس پر کمائی بھی نہیں لازم ہوگی۔ اسی لیے صاحب ہدایہ اس کی عقلی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ام ولد پر عدم لزوم سعایہ کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ مالِ متقوم نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ام ولد کو غصب کرلے اور یہ غاصب کے پاس مرجائے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غاصب پر ضمان نہیں واجب ہوگا۔ بہر حال جب یہ ثابت ہوگیا کہ ام ولد مال نہیں ہے تو اس سے مولیٰ کے غرماء کا حق بھی متعلق ہوگا کیوں کہ انھیں تو مال چاہیے، عورت نہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے نعمان نے سلیم کو قتل کردیا تو مقتول یعنی سلیم کا قصاص نعمان پر واجب ہے، اب اگر مقتول مدیون بھی ہو تو اس کے غرماء کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ قاتل سے قصاص کے عوض اپنے دیون کا مطالبہ کریں، کیوں کہ قصاص مال متقوم نہیں ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ام ولد مالِ متقوم نہیں ہے اور اس سے مولیٰ کے دین کی وصولیابی ناممکن ہے۔ اس کے برخلاف مدبر ہے تو مدبر مال متقوم ہے، لہٰذا وہ مولیٰ کے دیون کی ادائیگی کے لیے کمائی بھی کرے گا اور اگر کوئی اسے غصب کرلے اور غاصب کے پاس مدبر مرجائے تو غاصب پر اس کا ضمان اور تاوان بھی واجب ہوگا۔

وَإِذَا أَسْلَمَتْ أُمُّ وَلَدِ النَّصْرَانِيِّ فَعَلَيْهَا أَنْ تَسْعٰى فِيْ قِيْمَتِهَا وَهِيَ بِمَنْزِلَةِ الْمُكَاتَبَةِ لَاتَعْتِقُ حَتّٰى تُؤَدِّيَ السِّعَايَةَ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ تَعْتِقُ فِي الْحَالِ وَالسِّعَايَةُ دَيْنٌ عَلَيْهَا، وَهٰذَا الْخِلَافُ فِيْمَا إِذَا عُرِضَ عَلَى

الْمَوْلٰى الْإِسْلَامُ فَأَبٰى فَإِنْ أَسْلَمَ تَبْقٰى عَلٰى حَالِهَا، لَهُ أَنَّ إِزَالَةَ الذُّلِّ عَنْهَا بَعْدَ مَا أَسْلَمَتْ وَاجِبٌ وَذٰلِكَ بِالْبَيْعِ أَوِ الْإِعْتَاقِ وَقَدْ تَعَذَّرَ الْبَيْعُ فَتَعَيَّنَ الْإِعْتَاقُ، وَلَنَا أَنَّ النَّظْرَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فِي جَعْلِهَا مُكَاتَبَةً، لِأَنَّهُ يَنْدَفِعُ الذُّلَّ عَنْهَا لِصِيْرُوْرَتِهَا حُرَّةً يَدًا، وَالضَّرَرُ عَنِ الذِّمِّيِّ لِإِنْبِعَاثِهَا عَلَى الْكَسْبِ نَيْلًا لِشَرْفِ الْحُرِّيَّةِ فَيَصِلُ الذِّمِّيُّ إِلٰى بَدَلِ مِلْكِهِ، أَمَّا لَوْ أُعْتِقَتْ وَهِيَ مُفْلِسَةٌ تَتَوَانٰى فِي الْكَسْبِ، وَمَالِيَةُ أُمِّ الْوَلَدِ يُعْتَقِدُهَا الذِّمِّيُّ مُتَقَوَّمَةً فَيُتْرَكُ وَمَايَعْتَقِدُهُ، وَلِأَنَّهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَقَوَّمَةً فَهِيَ مُحْتَرَمَةٌ وَهٰذَا يَكْفِي لِوُجُوْبِ الضَّمَانِ كَمَا فِي الْقِصَاصِ الْمُشْتَرَكِ إِذَا عَفَا أَحَدُ الْأَوْلِيَاءِ يَجِبُ الْمَالُ لِلْبَاقِيْنَ، وَلَوْمَاتَ مَوْلَاهَا عَتَقَتْ بِلَاسِعَايَةٍ، لِأَنَّهَا أُمُّ وَلَدٍ، وَلَوْ عَجَزَتْ فِيْ حَيَاتِهِ لَاتُرَدُّ قِنَةً لِأَنَّهَا لَوْرُدَّتْ قِنَةً أُعِيْدَتْ مُكَاتَبَةً لِقِيَامِ الْمُوْجِبِ.

ترجمہ: اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو جائے تو وہ اپنی قیمت کے لیے کمائی کرے گی اور وہ مکاتبہ کی طرح ہوگی اور بدل سعایہ ادا کرنے سے پہلے آزاد نہیں ہوگی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ فوراً آزاد ہو جائے گی اور سعایہ اس پر دین ہوگی اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب مولیٰ پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کر دیا۔ پھر اگر وہ اسلام لے آئے تو ام ولد اپنی حالت پر برقرار رہے گی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد کے مسلمان ہونے کے بعد اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ ازالہ یا تو بیع سے ہوگا یا اعتاق سے اور بیع متعذر ہو چکی ہے اس لیے اعتاق متعین ہو گیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ام ولد کو نصرانی بنانے میں دونوں طرف سے شفقت ہے، اس لیے کہ ام ولد کے قبضہ کے اعتبار سے آزاد ہونے کی وجہ سے اس سے ذلت دور ہو جائے گی اور ذمی سے ضرر دور ہو جائے گا، کیوں کہ ام ولد کے حریت کا شرف حاصل کرنے کے لیے مولیٰ اسے کمائی پر برانگیختہ کرے گا اور ذمی اپنی ملکیت کا بدل پالے گا اور اگر وہ ام ولد فی الحال آزاد کر دی جائے حالانکہ وہ مفلس ہے تو کمائی کرنے میں سستی کرے گی اور ذمی اپنی ام ولد کی مالیت کو متقوم سمجھتا ہے لہٰذا ذمی کو اس کے اعتقاد کے ساتھ چھوڑ دیا جائے گا، اور اس لیے کہ ام ولد کی مالیت اگر چہ متقوم نہیں ہے تاہم وہ محترم ضرور ہے اور اس کا محترم ہونا وجوب ضمان کے لیے کافی ہے جیسے قصاص مشترک میں اگر ایک ولی معاف کر دے تو دوسروں کے لیے مال واجب ہوگا۔ اور اگر اس کا مولیٰ مر جائے تو یہ ام ولد بغیر کمائی کے آزاد ہو جائے گی، کیوں کہ وہ ام ولد ہے اور اگر مولیٰ کی زندگی میں وہ سعایہ سے عاجز ہوگئی تو وہ دوبارہ خالص باندی نہیں ہوگی، اس لیے کہ اگر اسے قنہ قرار دیدیا جائے تو وہ دوبارہ مکاتبہ ہو جائے گی، کیوں کہ سبب موجود ہے۔

اللغات:

﴿سعایة﴾ کمانے کے لیے کوشش کرنا۔ ﴿ذلّ﴾ کمتری، حقارت۔ ﴿انبعاث﴾ اُٹھنا، پیدا ہونا۔ ﴿نیل﴾ حصول۔ ﴿تتوانی﴾ کوشش کرے گی، محنت کرے گی۔ ﴿قنة﴾ من کل الوجوہ مملوک باندی، خالص غلام۔

غیر مسلم کی اُمّ ولد کا مسلمان ہو جانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نصرانی کی ام ولد اسلام لے آئے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے مولیٰ پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام لانے سے انکار کر دے تو وہ ام ولد اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کمائی کرے گی اور ام ولد ہونے سے پہلے خالص باندی ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت ہوگی اس کا تہائی حصہ وہ ام ولد اپنے مولیٰ کو ادا کر کے آزاد ہو جائے گی اور جس طرح مکاتبہ بدلِ کتابت ادا کرنے سے پہلے آزاد نہیں ہوتی اسی طرح یہ ام ولد بھی اپنی قیمت ادا کرنے سے پہلے آزاد نہیں ہوگی۔ یہ حکم ہمارے یہاں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ باندی کمائی کرنے سے پہلے ہی آزاد ہو جائے گی اور کمائی کرنا اس پر قرض ہوگا، یعنی وہ اسلام لاتے ہی آزاد ہو جائے گی اور کمائی وغیرہ کی طرف بعد میں غور کیا جائے گا۔ لیکن اگر ام ولد کے مسلمان ہونے کے بعد شوہر پر اسلام پیش کیا گیا اور وہ بھی اسلام لے آیا تو وہ بدستور اس کی ام ولد بنی رہے گی اور سعایہ یا عتق وغیرہ کا معاملہ درپیش نہیں ہوگا۔

ولہ أن الخ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد کے اسلام لاتے ہی اس سے کفر کی ذلت دور کرنا واجب ہے اور اس سے ذلت دور کرنے کے صرف دو ہی طریقے ہیں (۱) یا تو اسے بیچ دیا جائے (۲) یا آزاد کر دیا جائے، لیکن ام ولد ہونے کی وجہ سے بحکم حدیث اس کا بیچنا ناجائز ہے، اس لیے اسے آزاد کر کے ہی اس سے کفر کی ذلت ونحوست دور کی جائے گی اور کمائی کر کے مولیٰ کو اپنی قیمت ادا کرنے تک اس ام ولد کی حریت کو موخر نہیں کیا جائے گا۔

ولنا أن النظر الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک طرف ام ولد کا اسلام ہے اور دوسری طرف مولیٰ کی ملکیت ہے لہٰذا کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جس سے مولیٰ کا بھی فائدہ ہو اور ام ولد کو بھی نفع حاصل ہو اور یہ چیز صرف اسی صورت میں متحقق ہوگی جو ہم نے بیان کی ہے کہ ام ولد کو مکاتبہ قرار دیا جائے اور جب وہ اپنی قیمت ادا کرے گی تب آزاد ہوگی ایسا کرنے سے اس ام ولد سے رقیت کی ذلت ختم ہو جائے گی اور پھر وہ آزادی کا شرف حاصل کرنے کے لیے محنت سے کمائی کرے گی اور اس طرح مولیٰ کو اس کی ملکیت کا بدل مل جائے گا اور دونوں کا مقصد حاصل ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر ہم اسے سعایہ سے پہلے ہی آزاد قرار دیں جیسا کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے اور وہ ام ولد مفلس بھی ہے یعنی اس کے پاس کوئی مال بھی نہیں ہے کہ اس سے لے لیا جائے تو اس صورت میں وہ کمائی کرنے میں سستی کرے گی اور ام ولد کا مقصد تو حاصل ہو جائے گا، لیکن مولیٰ کا مقصد حاصل نہیں ہوگا اور جانبین میں شفقت متحقق نہیں ہوگی، اسی لیے ہم نے سعایہ سے پہلے ام ولد کو آزاد نہیں قرار دیا ہے۔

ومالیۃ أم الولد الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جوب ہے، سوال یہ ہے کہ جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ام ولد مال مال متقوم نہیں ہے تو اس سے کمائی کرنا کس طرح درست ہے؟ اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ام ولد کا مالِ متقوم نہ ہونا مسلمان کے حق میں ہے اور یہ نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ ہے اور نصرانی کے حق میں ام ولد مال متقوم ہے، اس لیے نصرانی کے لیے اس سے کمائی کرانا جائز ہے اور ہمیں اس پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، کیوں کہ ہمیں ذمیوں کو ان کی حالت پر چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ام ولد کی مالیت اگر چہ متقوم نہیں ہے، لیکن وہ محترم اور لائق تکریم ہے اور اس کا محترم ہونا وجوب ضمان کے لیے کافی ووافی ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر چند لوگوں کے درمیان حقِ قصاص مشترک ہو اور ان میں سے کوئی ایک معاف کردے تو سارے مستحقین سے قصاص معاف نہیں ہوگا، بلکہ معاف نہ کرنے والوں کو دیت ملے گی کیوں کہ اگر چہ قصاص مال متقوم نہیں ہے، لیکن وہ ایک محترم حق ضرور ہے، اس لیے محترم ہونے کے حوالے سے دوسرے شرکاء کے حق میں وجوب مال یعنی دیت کا سبب ضرور بن جائے گا۔ اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ام ولد اسلام لانے کی وجہ سے محترم ہوگئی ہے اور اس کا محترم ہونا اس کی مالیت کے متقوم ہونے کے لیے کافی ہے۔

ولو مات الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ام ولد کے کمائی کرنے سے پہلے ہی اس کا مولیٰ مرجائے تو وہ ام ولد سعایہ کے بغیر آزاد ہوگی یعنی اس پر مولیٰ کے لیے ورثاء کی خاطر سعایہ واجب نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ ام ولد ہے اور ام ولد پر سعایہ نہیں ہے، اور اگر اپنے مولیٰ کی زندگی میں ام ولد سعایہ سے عاجز اور بے بس ہوجائے تو بھی وہ ام ولد رہے گی اور عجز عن السعایہ کی وجہ سے وہ دوبارہ قنہ اور خالص باندی نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اگر ہم دوبارہ اسے قنہ مان لیں تو اس کے اسلام اور اس کے مولیٰ کے کفر کی وجہ سے اسے پھر مکاتبہ ماننا پڑے گا، اس لیے کہ یہ سبب ابھی بھی جانبین میں موجود ہے لہٰذا اسے اس کی حالت پر باقی رکھا جائے گا اور اسے قنہ نہیں قرار دیا جائے گا۔

وَمَنِ اسْتَوْلَدَ أَمَةَ غَيْرِهٖ بِنِكَاحٍ ثُمَّ مَلَكَهَا صَارَتْ أُمَّ وَلَدٍ لَهٗ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا تَصِيْرُ أُمَّ وَلَدٍ لَهٗ، وَلَوْ اِسْتَوْلَدَهَا بِمِلْكِ يَمِيْنٍ ثُمَّ اسْتُحِقَّتْ ثُمَّ مَلَكَهَا تَصِيْرُ أُمَّ وَلَدٍ لَهٗ عِنْدَنَا، وَلَهٗ فِيْهِ قَوْلَانِ وَهُوَ وَلَدُ الْمَغْرُوْرِ، لَهٗ أَنَّهَا عُلِّقَتْ بِرَقِيْقٍ فَلَا تَكُوْنُ أُمَّ وَلَدٍ لَهٗ كَمَا إِذَا عُلِّقَتْ مِنَ الزِّنَاءِ ثُمَّ مَلَكَهَا الزَّانِيْ، وَهٰذَا لِأَنَّ أُمُوْمِيَّةَ الْوَلَدِ بِاعْتِبَارِ عُلُوْقِ الْوَلَدِ حُرًّا، لِأَنَّهٗ جُزْءٌ لِأُمٍّ فِيْ تِلْكَ الْحَالَةِ، وَالْجُزْءُ لَا يُخَالِفُ الْكُلَّ، وَلَنَا أَنَّ السَّبَبَ هُوَ الْجُزْئِيَّةُ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا مِنْ قَبْلُ، وَالْجُزْئِيَّةُ إِنَّمَا تَثْبُتُ بَيْنَهُمَا بِنِسْبَةِ الْوَلَدِ الْوَاحِدِ إِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا كَمَلًا وَقَدْ ثَبَتَ النَّسَبُ فَيَثْبُتُ الْجُزْئِيَّةُ بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ، بِخِلَافِ الزِّنَاءِ لِأَنَّهٗ لَا نَسَبَ فِيْهِ لِلْوَلَدِ إِلَى الزَّانِيْ وَإِنَّمَا يَعْتِقُ عَلَى الزَّانِيْ إِذَا مَلَكَهٗ، لِأَنَّهٗ جُزْؤُهٗ حَقِيْقَةً بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، نَظِيْرُهٗ مَنِ اشْتَرٰى أَخَاهُ مِنَ الزِّنَاءِ لَا يَعْتِقُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهٗ يُنْسَبُ إِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ نِسْبَتِهٖ إِلَى الْوَالِدِ وَهِيَ غَيْرُ ثَابِتَةٍ.

ترجمہ: جس نے دوسرے کی باندی سے نکاح کرکے بچہ حاصل کیا پھر وہ اس باندی کا مالک ہوگیا تو وہ باندی اس کی ام ولد ہوجائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ باندی ام ولد نہیں ہوگی۔ اور اگر ملک یمین کے ذریعے کسی نے باندی سے بچہ حاصل کیا پھر وہ باندی مستحق نکل گئی اس کے بعد مستولد اس کا مالک ہوگیا تو ہمارے یہاں وہ باندی اس کی ام ولد ہوجائے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس سلسلے میں دو قول ہیں۔ اور یہی ولد المغرور ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی غلام سے حاملہ ہوئی ہے، لہٰذا یہ

مستولد کی ام ولد نہیں ہوگی جیسے اس صورت میں جب وہ زنا سے حاملہ ہوئی ہو پھر زانی اس کا مالک ہو گیا ہو۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ام ولد ہونا لڑکے کے آزاد حمل قرار پانے کے اعتبار سے ہے اس لیے کہ حمل کی حالت میں لڑکا اپنی ماں کا جزء ہوتا ہے اور جزء کل سے الگ نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ استیلاد کا سبب جزئیت جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں اور واطی اور موطوءۃ کے درمیان اسی وقت جزئیت ثابت ہوتی ہے جب ان میں سے ہر ایک کی طرف ولد کی مکمل نسبت ہو اور اس مسئلے میں نسب ثابت ہے، لہٰذا اسی واسطے سے جزئیت بھی ثابت ہوگی۔ برخلاف زناء کے کیوں کہ زناء میں زانی کی طرف لڑکے کی نسبت نہیں ہوتی اور جب زانی لڑکے کا مالک ہو جاتا ہے تو لڑکا اس پر آزاد ہو جاتا ہے، کیوں کہ وہ لڑکا بغیر واسطے کے حقیقتاً زانی کا جزء ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کسی نے زنا سے پیدا شدہ اپنے بھائی کو خریدا تو وہ بھائی مشتری پر آزاد نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ بھائی باپ کی طرف منسوب ہونے کے واسطے سے اس مشتری کی طرف منسوب ہوتا ہے اور باپ کی نسبت ثابت نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿استولد﴾ اُمّ ولد بنایا۔ ﴿لاتصیر﴾ نہیں ہوگی۔ ﴿استحقت﴾ کسی اور کی ملکیت نکلی۔ ﴿مغرور﴾ دھوکہ خوردہ، جس کو دھوکہ دیا گیا ہو۔ ﴿علقت﴾ حاملہ ہوئی ہے۔ ﴿علوق﴾ حاملہ ہونا۔ ﴿نظیر﴾ مشابہہ، مثال۔

اپنی منکوحہ باندی کا مالک ہو جانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور بعد صحبت ومجامعت اس باندی سے بچہ بھی پیدا ہوا پھر اس کا شوہر کسی وجہ سے اس باندی کا مالک ہو گیا تو ہمارے یہاں وہ باندی اس شخص کی ام ولد ہو جائے گی، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ باندی مذکورہ شخص کی ام ولد نہیں ہوگی۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس سے وطی کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہوا پھر وہ باندی کسی دوسرے کی مستحق نکل گئی لیکن اس کے بعد پھر وہی مشتری جس کی وطی سے بچہ پیدا ہوا ہے، اس باندی کا مالک ہو گیا تو ہمارے یہاں یہ باندی بھی ام ولد ہو جائے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول میں ام ولد ہوگی اور دوسرے قول میں نہیں ہوگی۔ اور صورتِ مسئلہ میں مشتری اور شوہر کا جو بچہ ہے اسی کو فقہاء کی اصطلاح میں "ولد المغرور" دھوکہ کھائے ہوئے شخص کا بچہ کہا جاتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص جان بوجھ کر اس نیت سے کسی باندی سے وطی کرے کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا یا اس سے نکاح کرلے گا اور پھر اس سے بچہ پیدا ہو اس کے بعد وہ باندی کسی دوسرے کی مستحق نکل جائے تو وہ لڑکا اپنی قیمت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اور اس کا باپ مغرور کہلائے گا۔

بہ ہر حال صورت مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ باندی ام ولد نہیں ہوگی اس پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ باندی کے پیٹ میں آزاد بچہ حمل قرار پائے، کیوں کہ حمل کی حالت میں بچہ اپنی ماں کا جزء ہوتا ہے اور جزء کل کے مخالف نہیں ہوتا یا بالفاظ دیگر فرع اصل کے مخالف نہیں ہوتی اور صورت مسئلہ میں اگر ہم بچہ کو آزاد مان لیں تو جزء یعنی بچے کا کل یعنی اپنی ماں کے مخالف ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ اس کی ماں اپنے مولی کی مملوک اور رقیہ ہے لہٰذا باندی غلام ہی کی حاملہ

ہوگی اور ظاہر ہے کہ جب حمل غلام ہوگا تو پیدائش بھی غلام کی ہوگی اور صورت مسئلہ میں وہ باندی اپنے شوہر کی ام ولد نہیں ہوگی۔ جیسے اگر کوئی شخص دوسرے کی باندی سے زناء کرے اور اس سے بچہ پیدا ہوا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوجائے تو بھی وہ باندی اس کی ام ولد نہیں ہوگی اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مذکورہ باندی مستولد کی ام ولد نہیں ہوگی۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ ام ولد ہونے اور نہ ہونے میں حمل کے آزاد یا غلام ہوکر قرار پانے کا عمل دخل نہیں ہے، بلکہ ام ولد ہونے کا اصل سبب واطی اور موطوءۃ کے مابین جزئیت کا مستحق ہونا ہے اور جزئیت کا ثبوت اور تحقق ولد کے واطی اور موطوءہ کی طرف کامل طور پر منسوب ہونے سے ہوتا ہے کہ یہ فلاں کا لڑکا ہے یہ فلانیہ کا لڑکا ہے اور صورت مسئلہ میں واطی نے موطوءہ سے نکاح کرنے کے بعد اس سے وطی کی ہے اس لیے ان کی طرف لڑکے کی نسبت کامل طور پر ہوگی اور اسی نسبت کے ذریعے ان میں جزئیت ثابت ہوگی اور جب جزئیت ثابت ہوگئی تو لامحالہ ام ولد ہونا بھی ثابت ہوگا، اور وہ باندی اپنے واطی شوہر کی ام ولد ہوجائے گی۔

اس کے برخلاف زناء کا مسئلہ ہے تو زناء کی صورت میں اس وجہ سے مزنیہ باندی زانی کی ام ولد نہیں ہوتی کہ اس میں امومیت ولد کا سبب یعنی نسبت معدوم ہوتی ہے، اس لیے کہ زانی کا بچہ زانی کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہاں اگر کبھی بھی زانی اس بچے کا مالک ہوجائے تو وہ بچہ آزاد ہوجائے گا، کیوں کہ بہ ہرصورت وہ بچہ اسی کا جزء ہے اور یہ جزء بھی بلا واسطہ ہے، لیکن اس سے اس بچے کی ماں ام ولد نہیں ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص کے دو بیٹے ہیں، ماں دونوں کی الگ ہے اور باپ ایک ہے اور ان میں سے ایک بیٹا زناء کا ہے یعنی باپ کے اس کی ماں سے نکاح کے بغیر ہی وہ پیدا ہوا ہے۔ اب اگر اس بھائی کو وہ بھائی خرید لے جو نکاح سے ہوا ہے تو خریدا ہوا بھائی (زنا والا) اپنے مشتری بھائی پر آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر چہ دونوں لفظاً بھائی ہیں لیکن زنا سے پیدا ہوا بھائی باپ کی طرف منسوب نہیں ہے اور حقیقی اخوت اسی نسبت کی بدولت حاصل ہوتی ہے مگر چوں کہ اخ من الزناء میں یہ نسبت معدوم ہے اس لیے خریدا ہوا بھائی اپنے بھائی پر آزاد نہیں ہوگا، بخلاف سے اخیر تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب ہے۔

وَإِذَا وَطِئَ جَارِيَةَ إِبْنِهِ فَجَاءَ تْ بِوَلَدٍ فَادَّعَاهُ ثَبَتَ نَسَبُهُ مِنْهُ وَصَارَتْ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ وَعَلَيْهِ قِيْمَتُهَا وَلَيْسَ عَلَيْهِ عُقْرُهَا وَلَاقِيْمَةَ وَلَدِهَا وَقَدْ ذَكَرْنَا الْمَسْأَلَةَ بِدَلَائِلِهَا فِيْ كِتَابِ النِّكَاحِ مِنْ هٰذَا الْكِتَابِ، وَإِنَّمَا لَايَضْمَنُ قِيْمَةَ الْوَلَدِ لِأَنَّهُ انْعَلَقَ حُرَّ الْأَصْلِ لِإِسْتِنَادِ الْمِلْكِ إِلٰى مَا قَبْلَ الْإِسْتِيْلَادِ، وَإِنْ وَطِئَ أَبُ الْأَبِ مَعَ بَقَاءِ الْأَبِ لَمْ يَثْبُتُ النَّسَبُ، لِأَنَّهُ لَاوِلَايَةَ لِلْجَدِّ حَالَ بَقَاءِ الْأَبِ، وَلَوْ كَانَ الْأَبُ مَيِّتًا يَثْبُتُ مِنَ الْجَدِّ كَمَا يَثْبُتُ نَسَبُهُ مِنَ الْأَبِ لِظُهُوْرِ وِلَايَتِهِ عِنْدَ فَقْدِ الْأَبِ، وَكُفْرُ الْأَبِ وَرِقُّهُ بِمَنْزِلَةِ مَوْتِهِ، لِأَنَّهُ قَاطِعٌ لِلْوِلَايَةِ.

ترجمہ: اور اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلی اور باندی نے بچہ جنا اور باپ نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو باپ سے اس بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا اور وہ باندی اس کی ام ولد ہوجائے گی اور باپ پر اس باندی کی قیمت لازم ہوگی، لیکن اس کا مہر باپ پر لازم نہیں ہوگا اور نہ ہی اس باندی کے لڑکے کی قیمت لازم ہوگی اور ہم اس مسئلے کو ہدایہ کی کتاب النکاح میں دلائل کے ساتھ بیان کرچکے ہیں۔

اور باپ لڑکے کی قیمت کا اس وجہ سے ضامن نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ بچہ حر الاصل ہوکر حمل قرار پایا تھا اس لیے کہ ولد کے حصول (وطی) سے پہلے ہی باپ کی ملکیت مان لی گئی تھی۔ اور اگر باپ کے ہوتے ہوئے دادا نے (اپنے پوتے کی باندی سے) وطی کرلی تو نسب ثبت نہیں ہوگا کیوں کہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کو ولایت نہیں حاصل ہے اور اگر باپ مرچکا ہے تو دادا سے نسب ثابت ہوجائے گا جیسا کہ باپ سے ثابت ہوجاتا ہے، کیوں کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا کی ولایت ظاہر ہوجاتی ہے، اور باپ کا کافر ہونا اور غلام ہونا اس کی موت کے درجے میں ہے، اس لیے کہ یہ بھی قاطع ولایت ہے۔

اللغات:

﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿عقر﴾ جماع کرنے کا جرمانہ۔ ﴿انعلق﴾ حمل میں آیا تھا۔ ﴿جدّ﴾ دادا۔ ﴿فقد﴾ گمشدگی۔ ﴿رق﴾ غلامی۔

بیٹے کی باندی کو اُمِّ ولد بنانا:

صورت مسئلہ تو بالکل آسان ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلے اور بچہ بھی پیدا ہوجائے اور باپ یعنی واطی اپنی ذات سے اس بچے کے نسب کا دعویٰ کرے تو اس بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوجائے گا اور وہ باندی اس کی ام ولد ہوجائے گی اور باپ پر لازم ہوگا کہ وہ اپنے بیٹے کو اس باندی کی قیمت دیدے اور اس پر نہ تو اس پیدا شدہ بچے کی قیمت واجب ہوگی اور نہ ہی باندی کا عقر واجب ہوگا، صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ہدایہ کی کتاب النکاح کے تحت باب نکاح الرقیق کے اخیر میں پوری تفصیل اور دلیل کے ساتھ یہ مسئلہ بیان کیا جاچکا ہے اس لیے یہاں اس کے اعادے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، البتہ یہاں صرف آپ یہ یاد رکھئے کہ صورتِ مسئلہ میں واطی یعنی باپ پر نوزائیدہ بچے کی قیمت اس وجہ سے نہیں واجب ہے کہ وہ بچہ اصلاً حر اور آزاد ہوکر حمل قرار پایا ہے اس لیے کہ أنت ومالك لأبیك کے فرمان گرامی کے پیش نظر وطی سے پہلے ہی اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہوچکی ہے اور باپ اپنی باندی سے وطی کرنے والا ہے اور اپنی باندی سے وطی کرنے کی صورت میں پیدا ہونے والا بچہ واطی سے ثابت النسب ہوتا ہے اور اس کی ماں واطی کی ام ولد ہوتی ہے، اسی لیے صورت مسئلہ میں ہم نے اس بچے کو واطی سے ثابت النسب مانا ہے اور اس کی ماں کو واطی کی ام ولد قرار دیا ہے۔

وإن وطي الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر باپ موجود ہو اور باپ کا باپ یعنی دادا اپنے پوتے کی باندی سے وطی کرلے اور بچہ ہوجائے تو دادا سے اس بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت معدوم رہتی ہے، ہاں اگر باپ مرگیا ہو تو اس صورت میں دادا سے اس بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا، کیوں کہ باپ کے نہ ہونے کی صورت میں دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے اور دادا کی ولایت ظاہر ہوکر اپنا رنگ دکھاتی ہے۔ اسی طرح اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو اور بیٹا آزاد ہو نیز اس کا دادا بھی آزاد ہو تو بھی دادا کی ولایت باپ کی ولایت سے مقدم ہوگی اور دادا ہی باپ کے درجے میں ہوگا، کیوں کہ کفر اور رقیت دونوں موت کی طرح قاطع ولایت ہیں اور باپ کے مرجانے کی صورت میں ولایت دادا کی طرف عود کرآتی ہے لہٰذا ان صورتوں میں بھی ولایت دادا کی طرف عود کرآئے گی۔

وَإِذَا كَانَتِ الْجَارِيَةُ بَيْنَ شَرِيْكَيْنِ فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ فَادَّعَاهُ أَحَدُهُمَا ثَبَتَ نَسَبُهُ مِنْهُ، لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ النَّسَبُ فِي نِصْفِهِ لِمُصَادَفَتِهِ مِلْكَهُ ثَبَتَ فِي الْبَاقِيْ ضَرُوْرَةً أَنَّهُ لَا يَتَجَزّٰى لِمَا أَنَّ سَبَبَهُ لَايَتَجَزّٰى وَهُوَ الْعُلُوْقُ، إِذِ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ لَايَنْعَلِقُ مِنْ مَائَيْنِ، وَصَارَتْ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ، لِأَنَّ الْإِسْتِيْلَادَ لَايَتَجَزّٰى عِنْدَهُمَا، وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحَمَۃُاللّٰہِ عَلَیْہِ يَصِيْرُ نَصِيْبُهُ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ ثُمَّ يَتَمَلَّكُ نَصِيْبَ صَاحِبِهِ إِذْ هُوَ قَابِلٌ لِلْمِلْكِ وَيَضْمَنُ نِصْفَ عُقْرِهَا لِأَنَّهُ وَطِئَ جَارِيَةً مُشْتَرَكَةً، إِذِ الْمِلْكُ يَثْبُتُ حُكْمًا لِلْإِسْتِيْلَادِ فَيَتَعَقَّبُهُ الْمِلْكُ فِيْ نَصِيْبِ صَاحِبِهِ، بِخِلَافِ الْأَبِ إِذَا اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ ابْنِهِ، لِأَنَّ الْمِلْكَ هُنَالِكَ يَثْبُتُ شَرْطًا لِلْإِسْتِيْلَادِ فَيَتَقَدَّمُهُ فَصَارَ وَاطِئًا مِلْكَ نَفْسِهِ، وَلَايَغْرِمُ قِيْمَةَ وَلَدِهَا، لِأَنَّ النَّسَبَ يَثْبُتُ مُسْتَنَدًا إِلَى وَقْتِ الْعُلُوْقِ فَلَمْ يَنْعَلِقْ شَيْءٌ مِنْهُ عَلٰى مِلْكِ الشَّرِيْكِ.

ترجمه: اگر باندی دولوگوں کے درمیان مشترک ہو اور اس نے بچہ جنا اور شریکین میں سے ایک نے اس کا دعویٰ کیا تو مدعی سے اس بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا، کیوں کہ جب نصف ولد میں اِس لیے اس شریک کا نسب ثابت ہے کہ وہ بچہ اس کی ملکیت سے متصل ہے تو باقی میں بھی اس کا نسب لازماً ثابت ہوجائے گا، کیوں کہ نسب متجزی نہیں ہوتا اس لیے کہ نسب کا سبب یعنی علوق بھی متجزی نہیں ہوتا، کیوں کہ ایک بچہ دونطفوں سے حمل نہیں قرار پاتا۔ اور وہ باندی مدعی کی ام ولد ہوجائے گی، اس لیے کہ حضرات طرفینؒ کے یہاں استیلاد متجزی نہیں ہوتا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعی کے حصے میں (وہ باندی) اس کی ام ولد ہوجائے گی پھر مدعی اپنے شریک کے حصے کا بھی (قیمت ادا کرکے) مالک ہوجائے گا، اس لیے کہ وہ حصہ ملکیت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور مدعی اس باندی کے نصف عقر کا ضامن ہوگا، کیوں کہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی ہے اور (اس کے لیے) استیلاد کی وجہ سے حکماً (پوری باندی میں) ملکیت ثابت ہوچکی ہے لہٰذا وطی کرنے کے ساتھ ہی اس کے ساتھی کے حصے میں بھی واطی کی ملکیت ثابت ہوگی۔

برخلاف باپ کے جب اس نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرکے ام ولد بنالے کیوں کہ وہاں (باپ والے مسئلے میں) ملکیت استیلاد کا شرط بن کر ثابت ہوگی اور استیلاد سے مقدم ہوگی، لہٰذا باپ اپنی ملکیت سے وطی کرنے والا ہوگا۔ اور مدعی باندی کے لڑکی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، اس لیے کہ لڑکے کا نسب وقتِ علوق کی طرف منسوب ہوکر ثابت ہوگا اور اس بچے کا کوئی بھی جزء شریک کی ملکیت پر حمل نہیں بنے گا۔

اللغات:

﴿جارية﴾ لونڈی۔ ﴿مصادفة﴾ برمحل ہونا، واقع ہونا۔ ﴿لايتجزّى﴾ ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا۔ ﴿علوق﴾ حمل ٹھہرنا۔ ﴿استيلاد﴾ اُمّ ولد بنانا۔ ﴿نصيب﴾ حصہ۔ ﴿يتملك﴾ مالک بن جائے گی۔ ﴿عقر﴾ جماع کا جرمانہ۔ ﴿لايغرم﴾ جرمانہ نہیں دے گا۔

مشترک باندی کا اُمّ ولد بننا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک باندی دو آدمیوں کے مابین مشترک تھی اسی دوران اس نے ایک بچہ جنا اور شریکین میں سے ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس مدعی سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا، کیوں کہ بچے کے نصف حصے میں تو یقینی طور سے اس شریک کا نسب ثابت ہے، کیوں کہ یہ بچہ اس کی ملکیت یعنی باندی سے متصل ہے تو جب نصف ولد میں اس کا نسب ثابت ہے تو باقی نصف میں بھی لازماً ثابت ہو جائے گا، کیوں کہ نسب متجزی نہیں ہوتا، اس لیے کہ نسب علوق سے ثابت ہوتا ہے اور علوق میں تجزی نہیں ہوتی، اس لیے کہ ایک ہی بچہ دو نطفوں سے حمل نہیں قرار پاتا، لہٰذا جب نسب کا سبب متجزی نہیں ہوتا تو نسب بھی متجزی نہیں ہوگا اور پورے بچے میں مدعی کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور اس بچے کی ماں مدعی کی ام ولد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس شخص نے اسی سے بچہ حاصل کیا ہے اور جب بچہ اس سے ثابت النسب ہے تو اس کی ماں یقیناً اسی کی ام ولد ہوگی اور ثبوت نسب کی طرح استیلاد میں بھی تجزی اور تقسیم نہیں ہوگی، چنانچہ حضرات طرفینؒ کے یہاں تو واضح ہے کہ استیلاد متجزی نہیں ہوتا اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ باندی اس طرح مدعی کی ام ولد بنے گی کہ پہلے وہ مدعی کے حصے کی ام ولد ہوگی اور اس کے بعد جو حصہ اس کے شریک کا ہوگا مدعی اس حصے کی اسے قیمت دیدیگا اور اس کا مالک ہو جائے گا، کیوں کہ وہ حصہ ملکیت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لیے کہ یہاں اس کے لیے قبولِ ملک کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہے کیوں کہ استیلاد متجزی نہیں ہوتا اور ایک بچے کا دو نطفے سے حمل قرار پانا محال ہے اس لیے لامحالہ وہ حصہ ملکیت کو قبول کر کے مدعی کی ملکیت میں چلا جائے گا اور پھر اس حصے میں بھی باندی مدعی کی ام ولد ہو جائے گی اور اس طرح مدعی کے حق میں استیلاد کامل ہو جائے گا۔

ویضمن نصف الخ فرماتے ہیں کہ مدعی اپنے ساتھی کے حصے کی قیمت ادا کرنے کے علاوہ باندی کا نصف عقر بھی ادا کرے گا اس لیے کہ یہ باندی دونوں میں مشترک تھی اور اس نے مشترک چیز سے انتفاع کیا ہے اور اس انتفاع (وطی سے) پوری باندی میں اس مدعی کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے اور چوں کہ یہ ملکیت اسے وقت علوق سے حاصل ہوئی ہے اور علوق وطی کے بعد ہوا ہے اس لیے یہ وطی گویا اس کے شریک کے حصے میں بھی ہوئی ہے اور مدعی کے لیے پوری ملکیت کے ثبوت سے پہلے ہوئی ہے، لہٰذا اس واطی (مدعی) پر شریک کے حصے کی قیمت اور وطی کا بدل یعنی عقر دونوں چیزیں واجب ہوں گی۔

بخلاف الأب الخ اس کے برخلاف اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اسے ام ولد بنالے تو اس پر باندی کا عقر نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ باپ والے مسئلے میں ملکیت استیلاد کا شرط بن کر ثابت ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہوا کرتی ہے اس لیے اس صورت میں استیلاد سے پہلے ہی باندی میں پوری ملکیت باپ کے لیے ثابت ہے تو گویا باپ اپنی ملکیت سے وطی کرنے والا ہوا اور اپنی مملوکہ باندی سے وطی کرنے پر عقر نہیں واجب ہوتا، اسی لیے ہم نے باپ پر عقر واجب نہیں کیا ہے۔

ولا یغرم الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ مدعی مذکورہ باندی (جواب اس کی ام ولد ہے) کے لڑکے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ لڑکا اسی مدعی سے ثابت النسب ہے اور یہ نسب وقتِ علوق کی طرف منسوب ہو کر ثابت ہے، کیوں کہ نطفہ وطی کے بعد قرار دپایا ہے اور بوقتِ وطی ہی مدعی شریک کے حصے کا مالک ہو گیا تھا، لہٰذا پورا نطفہ مدعی کی ملکیت میں حمل بنا ہے اور شریک کی ملکیت میں

اس کا ایک جزء بھی حمل نہیں بنا ہے اس لیے مدعی پر اس لڑکا کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

وَإِنِ ادَّعَيَاهُ مَعًا ثَبَتَ نَسَبُهُ مِنْهُمَا، مَعْنَاهُ إِذَا حَمَلَتْ عَلَى مِلْكِهِمَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يُرْجَعُ إِلَى قَوْلِ الْقَافَةِ، لِأَنَّ إِثْبَاتَ النَّسَبِ مِنْ شَخْصَيْنِ مَعَ عِلْمِنَا أَنَّ الْوَلَدَ لَايَخْلُقُ مِنْ مَائَيْنِ مُتَعَذِّرٌ فَعَمِلْنَا بِالشُّبْهَةِ، وَقَدْ سَرَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِ الْقَائِفِ فِيْ أُسَامَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَلَنَا كِتَابُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ إِلَى شُرَيْحٍ فِيْ هٰذِهِ الْحَادِثَةِ "لَبَّسَا فَلُبِّسَ عَلَيْهِمَا وَلَوْ بَيَّنَا لَبُيِّنَ لَهُمَا، وَهُوَ ابْنُهُمَا يَرِثُهُمَا وَيَرِثَانِهِ وَهُوَ لِلْبَاقِيْ مِنْهُمَا" وَكَانَ ذٰلِكَ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ، وَعَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ مِثْلُ ذٰلِكَ، وَلِأَنَّهُمَا اسْتَوَيَا فِيْ سَبَبِ الْاِسْتِحْقَاقِ فَيَسْتَوِيَانِ فِيْهِ، وَالنَّسَبُ وَإِنْ كَانَ لَايَتَجَزّٰى وَلٰكِنْ يَتَعَلَّقُ بِهٖ أَحْكَامٌ مُتَجَزِّيَةٌ فَمَا يَقْبَلُ التَّجْزِيَةَ يَثْبُتُ فِيْ حَقِّهِمَا عَلَى التَّجْزِيَةِ، وَمَالَايَقْبَلُهَا يَثْبُتُ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا كَمُلًا كَأَنْ لَّيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ إِلَّا إِذَا كَانَ أَحَدُ الشَّرِيْكَيْنِ أَبًا لِلْاٰخَرِ أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُسْلِمًا وَالْاٰخَرُ ذِمِّيًّا لِوُجُوْدِ الْمُرَجِّحِ فِيْ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ الْإِسْلَامُ، وَفِيْ حَقِّ الْأَبِ وَهُوَ مَالَهٗ مِنَ الْحَقِّ فِيْ نَصِيْبِ الْاِبْنِ، وَسُرُوْرُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَام فِيْمَا رُوِيَ لِأَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوْا يَطْعَنُوْنَ فِيْ نَسَبِ أُسَامَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَكَانَ قَوْلُ الْقَائِفِ مُقْطِعًا لِطَعْنِهِمْ فَسَرَّ بِهٖ، وَكَانَتِ الْأَمَةُ أُمَّ وَلَدٍ لَهُمَا لِصِحَّةِ دَعْوَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا فِيْ نَصِيْبِهٖ فِي الْوَلَدِ فَيَصِيْرُ نَصِيْبُهٗ مِنْهَا أُمَّ وَلَدٍ تَبَعًا لِوَلَدِهَا، وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا نِصْفُ الْعُقْرِ قِصَاصًا بِمَالِهٖ عَلَى الْاٰخَرِ وَيَرِثُ الْاِبْنُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِيْرَاثَ ابْنٍ كَامِلٍ، لِأَنَّهٗ أَقَرَّ لَهٗ بِمِيْرَاثِهٖ كُلِّهٖ وَهُوَ حُجَّةٌ فِيْ حَقِّهٖ، وَيَرِثَانِ مِنْهُ مِيْرَاثَ أَبٍ وَاحِدٍ لِاسْتِوَائِهِمَا فِي السَّبَبِ كَمَا إِذَا أَقَامَا الْبَيِّنَةَ.

ترجمہ: اور اگر دونوں شریکوں نے ایک ساتھ اس بچے کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ باندی ان دونوں کی ملکیت پر حاملہ ہوئی ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیافہ شناس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا اس لیے کہ یہ جانتے ہوئے کہ ایک بچہ دو نطفوں سے پیدا نہیں ہو سکتا (ایک بچے کا) دو لوگوں سے نسب ثابت کرنا متعذر ہے، لہٰذا ہم نے مشابہت پر عمل کیا اور حضرت اسامہ کے متعلق ایک قیافہ شناس کے قول پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے۔

ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ مکتوب گرامی ہے جو اس واقعہ میں انھوں حضرت شریح کو لکھا تھا دونوں شریکوں نے معاملہ مخلوط کر دیا لہٰذا تم بھی ان پر حکم مبہم کر دو اور اگر وہ معاملہ واضح کرتے تو ان کے لیے حکم واضح کر دیا جاتا اور وہ ان دونوں کا بیٹا ہوگا اور دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں شریک اس کے وارث ہوں گے اور ان میں سے جو زندہ بچے گا اسے اس کی میراث ملے گی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کا یہ مکتوب گرامی حضرات صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کی موجودگی میں صادر ہوا تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔ اور اس لیے کہ سببِ استحقاق میں دونوں وارث مساوی ہیں لہٰذا استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور نسب اگر چہ متجزی نہیں ہوتا، لیکن اس سے کچھ ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جن میں تجزی ہوسکتی ہے، لہٰذا جو حکم تجزی کو قبول کرے گا وہ ان کے حق میں متجزی ہوکر ثابت ہوگا اور جو حکم تجزی قبول نہیں کرے گا وہ ان میں سے ہر ایک کے حق میں کامل طور پر اس طرح ثابت ہوگا کہ اس کے ساتھ دوسرا نہیں تھا، لیکن اگر شریکین میں سے ایک دوسرے کا باپ ہو یا ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو (تو باپ اور مسلمان بیٹے اور ذمی سے راجح ہوں گے) کیوں کہ مسلمان کے حق میں مرجح موجود ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی مرجح موجود ہے اور وہ بیٹے کے حصے میں اس کا حق ہے۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس وجہ سے مروی ہے کہ کفار حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کے نسب میں طعن کرتے تھے اور قیافہ شناس کا قول ان کے طعنے کو ختم کر رہا تھا، اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے خوش ہوئے تھے۔

اور وہ باندی ان دونوں کی ام ولد ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ لڑکے کے متعلق اپنے حصے میں صحیح ہے، لہٰذا باندی میں سے ہر شریک کا حصہ اپنے لڑکے کے تابع ہوکر اس شریک کا ام ولد ہوجائے گا۔ اور ان میں سے ہر شریک پر نصف عقر واجب ہوگا تاکہ یہ اس چیز کا بدل ہوجائے جو ایک شریک کا دوسرے پر ہے۔ اور وہ لڑکا ان میں سے ہر ایک شریک سے ایک کامل بیٹے کی میراث پائے گا۔ اس لیے کہ ہر شریک نے اس کے لیے ابن کامل کی میراث کا اقرار کیا ہے اور یہ اقرار ہر شریک کے حق میں حجت ہے۔ اور یہ دونوں شریک اس ولد سے ایک باپ کی میراث پائیں گے، اس لیے کہ دونوں سبب میں برابر ہیں جیسے اس صورت میں جب دونوں نے بینہ پیش کر دیا ہو۔

اللغات:

﴿قافه﴾ واحد قائف؛ قیافہ شناس۔ ﴿متعذّر﴾ دشوار ہے۔ ﴿سرّ﴾ خوش ہوئے تھے۔ ﴿بسّا﴾ دونوں نے معاملہ خلط ملط کر دیا۔ ﴿لبُیّن﴾ واضح کر دیا جاتا۔ ﴿محضر﴾ موجودگی۔ ﴿استویا﴾ برابر ہوئے۔ ﴿متجزّیه﴾ متفرق، حصے ہوکر، ٹکڑے کر کے۔ ﴿کملًا﴾ مکمل طور پر۔ ﴿سرور﴾ خوشی۔

تخریج:

❶ اخرجه الستة رواه البخاري في باب ۲۳ ابوداؤد رقم الحديث ۲۲٦۷.

مشترک باندی کا اُمّ ولد بننا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر دونوں شریکوں نے ایک ساتھ اس بچے کا دعویٰ کر دیا اور ان کی ملکیت پر ہی اس باندی کو حمل قرار دیا تو ان دونوں سے اس کا نسب ثابت ہوجائے گا اور دونوں اس کے باپ ہوں گے اور یہ ان دونوں کا بیٹا ہوگا، یہ حکم ہمارے یہاں ہے۔ اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ لڑکا دونوں کا بیٹا نہیں ہوگا، اس لیے کہ ایک ہی لڑکے کا بیک وقت دو آدمیوں کا بیٹا ہونا ناممکن اور محال ہے، کیوں کہ ایک بچہ دو نطفوں سے پیدا نہیں ہوسکتا، لہٰذا اس سلسلے میں قیافہ شناس لوگوں سے مدد لی جائے گی اور جسم اور

بدن کی مشابہت دیکھ کر لڑکے کے حق میں جس کے بیٹے ہونے کا فیصلہ ہوگا یہ لڑکا اسی سے ثابت النسب مانا جائے گا۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حضرت نبی کریم ﷺ نے حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے سلسلے میں ایک قیافہ شناس کی بات پر خوشی ظاہر فرمائی تھی۔ یہ واقعہ صحاح ستہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے ان الفاظ میں مروی ہے: **قالت دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورا فقال ياعائشة أتدري أن مجززا المدلجي دخل عليّ وعندى أسامة بن زيد وزيد عليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فقال هذه أقدام بعضها من بعض.** فرماتی ہیں کہ ایک دن آپ ﷺ خوش خرم ہوکر میرے پاس تشریف لائے اور فرمایا اے عائشہ میرے پاس مجزز مدلجی (نامی قیافہ شناس) آیا تھا اور (اس وقت) میرے پاس اسامہ بن زید اور زید دونوں (سو رہے) تھے ان پر ایک کمبل تھا ان دونوں نے اپنا سر ڈھک رکھا تھا اور ان کے پاؤں ظاہر تھے اس پر مجزز نے کہا کہ یہ پیر تو ایک دوسرے سے پیدا ہوئے معلوم ہوتے ہیں، اس واقعے سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال اس طرح ہے کہ مجزز مدلجی کی بات سے حضرت اسامہ کے زید کا بیٹا ہونے کے پہلو تائید وتقویت مل گئی اور یہی چیز حضرت نبی کریم ﷺ کے لیے باعث مسرت ثابت ہوئی۔

اس سے معلوم ہوا کہ قیافہ شناس سے نسب کا ثبوت اور اس کی تعیین کی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ آپ ﷺ کا خوش ہونا صحیح اور اچھی بات پر ہوگا نہ کہ خلاف شرع بات پر ہوگا۔

ولنا كتاب عمر رضی اللہ عنہ **الخ** صورت مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ اسی جیسے واقعہ میں حضرت عمر نے قاضی شریح کے نام اپنے ایک مکتوب میں یہ فرمان جاری کیا تھا، جس کا مضمون یہ ہے **لَبَّسَا فَلَبِّسْ عليهما الخ** یعنی ان دونوں لوگوں نے حقیقت حال کو مخلوط کردیا ہے لہٰذا آپ بھی ان پر حکم مبہم رکھیں اور اگر وہ لوگ صحیح معاملہ بیان کردیتے تو ان کے لیے واضح طور پر حکم بھی بیان کردیا جاتا (لیکن جب انھوں نے حقیقتِ حال کی وضاحت نہیں کی ہے) تو اب وہ لڑکا ان دونوں شریکوں کا بیٹا ہوگا اور دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کے وارث ہوں گے اور اس کی موت کے بعد ان دونوں شریکوں میں سے جو زندہ بخیر رہے گا وہی اس کی میراث کا مستحق ہوگا اور جو شریک مرچکا ہے اس کے ورثاء اس لڑکے کی میراث کے مستحق نہیں ہوں گے۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ مکتوب اور یہ فیصلہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں صادر ہوا تھا اور کسی بھی صحابی نے اس پر نکیر نہیں کی تھی جس سے یہ محل اجماع ہوچکا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسی جیسا فیصلہ منقول ہے جو اس بات کی تائید کررہا ہے کہ وہ لڑکا ان دونوں وارثوں کا بیٹا ہوگا۔ اور اس سلسلے میں قیافہ شناس وغیرہ سے رجوع نہیں کیا جائے گا۔

ولأنهما الخ ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ دونوں شریک استحقاق کے سبب یعنی ملکیت میں یا دعوے میں دونوں برابر ہیں، لہٰذا استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے اور وہ لڑکا دونوں کا بیٹا ہوگا۔ اور نسب اگرچہ متجزی نہیں ہوتا، لیکن پھر اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہوتے ہیں جن میں تقسیم اور تجزی ہوتی ہے اس لیے ان کا احکام میں دونوں شریکوں میں تقسیم کا طریقۂ کار یہ ہوگا کہ جو حکم تجزیہ کو قبول کرتا ہے وہ ان میں تجزی ہوکر ثابت ہوگا جیسے میراث ہے اور لڑکے کا نفقہ اور خرچہ ہے وہ ان دونوں کے مابین ان کے حصص کے بقدر متجزی ہوکر ثابت ہوگا۔ اور جو حکم تجزی کو قبول نہیں کرتا ان میں سے ہر ایک کے حق میں مکمل طور پر ثابت ہوگا جیسے نسب ہے اور نکاح کی ولایت ہے ان میں سے ہر ایک شریک کے لیے یہ چیزیں علیحدہ علیحدہ اور کما حقہ ثابت ہوں گی اور ان چیزوں میں ایسا سمجھا

جائے گا کہ صرف ایک ہی شخص اس لڑکے کا باپ ہے اور اس کے ساتھ دوسرا شریک وسہیم نہیں ہے۔

إلا إذا کان الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک شریک دوسرے کا باپ ہو یا ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو تو وہ لڑکا اپنے باپ کا لڑکا شمار ہوگا یا ذمی کے مقابلے میں وہ مسلمان کا لڑکا شمار ہوگا یعنی باپ کو بیٹے پر اور مسلمان کو ذمی پر ترجیح ہوگی، کیوں کہ مسلمان کے حق میں اس کا اسلام وجہ مرجح ہے اور باپ کے حق میں وہ چیز وجہ مرجح ہے جو اسے اپنے بیٹے کے مال میں حاصل ہے چنانچہ حدیث پاک میں ہے أنت و مالك لأبيك الحاصل ان صورتوں میں وہ لڑکا مشترک نہیں ہوگا بلکہ جس کے حق میں وجہِ ترجیح پائی جائے گی وہی اس لڑکے کا مستحق ہوگا۔

وسرور النبي صلی الله علیه وسلم الخ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کو علت بنا کر قیافہ شناس کے ذریعے لڑکے کی تعیین کو جائز قرار دیا ہے، صاحب کتاب یہاں سے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کے معاملے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا قیافہ شناس کے عمل کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ اس وجہ سے تھا کہ کفار حضرت اسامہ کو حضرت زید کے نسب کے سلسلے میں طعن کرتے تھے (کیوں کہ حضرت اسامہ کالے تھے اور حضرت زید گورے تھے) اور قیافہ شناس کی بات سے اس طعن کی تردید ہوگئی تھی اس لیے اس تردید پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی ظاہر فرمائی تھی، لہٰذا اس واقعہ سے عام بچوں کے حق میں استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

و کانت الأمة الخ فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں اگر کسی شریک میں وجہ ترجیح نہ ہو تو وہ لڑکا دونوں کا بیٹا ہوگا اور اس کی ماں یعنی باندی دونوں کی ام ولد ہوگی اور حسب سابق ایک ایک دن دونوں کی خدمت کرے گی، اس لیے کہ اس بچے میں ان میں سے ہر ہر شریک کا دعویٰ صحیح ہے اور اسی لڑکے کے حساب سے لڑکے کے تابع ہو کر باندی ان کے اپنے اپنے حصے میں ان کی ام ولد ہوگی اور ان میں سے ہر ایک شریک پر اس باندی کا نصف نصف عقر واجب ہوگا اور دونوں کا نصف اس حق اور حصے کے مقابل ہوگا جو باندی میں سے ایک دوسرے کو حاصل ہے۔

ویرث الابن الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ لڑکا ان دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کی وراثت سے ابن کامل کی میراث پائے گی یعنی وہ اگرچہ ان کے مابین مشترک ہے لیکن میراث پانے میں دونوں کے حق میں منفرد اور مستقل ہوگا، مشترک نہیں ہوگا، کیوں کہ ہر ہر شریک نے اس پر دعویٰ کر کے اس کے لیے پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور انسان کا اقرار اس کی اپنی ذات کے حق میں حجت ہے اور معتبر ہے۔ لڑکا تو ابن کامل کی میراث پائے گا، لیکن دونوں شریک اس سے ایک باپ کی میراث کے مستحق ہوں گے یعنی یہ دونوں جس طرح اس کی بنوت میں شریک ہیں اسی طرح اس سے ملنے والی میراث میں بھی شریک ہوں گے، کیوں کہ سبب استحقاق اور وجہ میراث میں دونوں برابر ہیں لہٰذا نفسِ میراث میں بھی دونوں مساوی ہوں گے۔ جیسے اگر دو لوگ کسی چیز پر بینہ پیش کریں تو وہ دونوں مشترک طور پر اس کے مستحق ہوں گے، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی دونوں شریک ابن مشترک کی میراث میں شریک ہوں گے۔

وَإِذَا وَطِئَ الْمَوْلٰى جَارِيَةَ مَكَاتَبِهٖ فَجَاءَ تْ بِوَلَدٍ فَادَّعَاهُ فَإِنْ صَدَّقَهُ الْمُكَاتَبُ ثَبَتَ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَايُعْتَبَرُ تَصْدِيقُهُ اِعْتِبَارًا بِالْأَبِ يَدَّعِي وَلَدَ جَارِيَةِ اِبْنِهٖ، وَوَجْهُ الظَّاهِرِ وَهُوَ الْفَرْقُ أَنَّ

الْمَوْلٰى لَايَمْلِكُ التَّصَرُّفَ فِيْ أَكْسَابِ مُكَاتَبِهِ حَتّٰى لَايَتَمَلَّكُهُ، وَالْأَبُ يَمْلِكُ تَمَلُّكَهُ فَلَامُعْتَبَرَ بِتَصْدِيْقِ الْإِبْنِ، وَعَلَيْهِ عُقْرُهَا، لِأَنَّهُ لَايَتَقَدَّمُهُ الْمِلْكُ، لِأَنَّ مَالَهُ مِنَ الْحَقِّ كَافٍ لِصِحَّةِ الْإِسْتِيْلَادِ لِمَا نَذْكُرُهُ، وَقِيْمَةُ وَلَدِهَا، لِأَنَّهُ فِيْ مَعْنَى الْمَغْرُوْرِ حَيْثُ اِعْتَمَدَ دَلِيْلًا وَهُوَ أَنَّهُ كَسَبَ كَسْبَهُ فَلَمْ يَرْضِ بِرِقِّهِ فَيَكُوْنُ حُرًّا بِالْقِيْمَةِ ثَابِتَ النَّسَبِ مِنْهُ، وَلَاتَصِيْرُ الْجَارِيَةُ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ، لِأَنَّهُ لَامِلْكَ لَهُ فِيْهَا حَقِيْقَةً كَمَا فِيْ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ، وَإِنْ كَذَّبَهُ الْمُكَاتَبُ فِي النَّسَبِ لَمْ يَثْبُتْ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ لَابُدَّ مِنْ تَصْدِيْقِهِ فَلَوْ مَلَكَهُ يَوْمًا ثَبَتَ نَسَبُهُ مِنْهُ لِقِيَامِ الْمُوْجِبِ وَزَوَالِ حَقِّ الْمُكَاتَبِ إِذْ هُوَ الْمَانِعُ.

ترجمه: اور اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور باندی نے بچہ جنا جس پر مولیٰ نے دعویٰ کر دیا تو اگر مکاتب اس کی تصدیق کر دے تو مولیٰ سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ امام یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ مکاتب کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس باپ پر قیاس کرتے ہوئے جو اپنے بیٹے کی باندی کے لڑکے کا دعویٰ کرے۔

ظاہر الروایہ کی دلیل (جو مکاتب اور بیٹے کی باندی میں فرق بھی ہے) یہ ہے کہ مولیٰ کو اپنے مکاتب کے مال میں تصرف کا حق نہیں ہے، اسی لیے مولیٰ مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں ہوسکتا اور باپ بیٹے کی کمائی کا مالک ہوسکتا ہے لہٰذا (باپ کے لیے) بیٹے کی تصدیق کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اور مولیٰ پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا اس لیے کہ مولیٰ کی وطی سے ملکیت مقدم نہیں ہے، کیوں کہ مولیٰ کو جو حق حاصل ہے وہ صحت استیلاد کے لیے کافی ہے، اس دلیل کی وجہ جسے ہم بیان کریں گے۔ اور مولیٰ پر باندی کے لڑکے کی قیمت بھی واجب ہوگی، اس لیے کہ مولیٰ دھوکہ کھائے ہوئے شخص کے معنی میں ہے کہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کرلیا یعنی اس نے اپنے کمائی کو حاصل کرلیا، لہٰذا وہ اس لڑکے کو غلام بنانے پر راضی نہیں ہوا اس لیے یہ لڑکا قیمت کے عوض آزاد ہوگا اور مولیٰ سے ثابت النسب ہوگا۔ اور موطوءہ باندی (واطی یعنی) مولیٰ کی ام ولد نہیں ہوگی کیوں کہ اس میں حقیقتاً مولیٰ کی ملکیت نہیں ہے جیسے ولد مغرور میں نہیں ہوتی۔ اور اگر مکاتب نسب کے متعلق مولیٰ کی تکذیب کر دے تو نسب ثابت نہیں ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ مکاتب کی تصدیق ضروری ہے۔ پھر اگر کبھی مولیٰ اس کا مالک ہوا تو مولیٰ سے اس لڑکے کا نسب ثابت ہو جائے گا، اس لیے کہ موجب موجود ہے اور مکاتب کا حق زائل ہو چکا ہے اور یہی مانع تھا۔

اللغات:

﴿صدقه﴾ اس کی تصدیق کر دے۔ ﴿أکساب﴾ واحد کسب؛ کمائیاں۔ ﴿لایتملّکه﴾ اس کا مالک نہیں بنتا۔

﴿عقر﴾ جماع کا جرمانہ۔ ﴿استیلاد﴾ اُمّ ولد بنانا۔

اپنے مکاتب کی باندی کو اُمّ ولد بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کر لی اور اس وطی سے بچہ پیدا ہو گیا اور مولیٰ نے اس بچے

پر اپنا دعوی ٹھونک دیا تو محض دعوے سے وہ لڑکا مولی سے ثابت النسب نہیں ہوگا ہاں اگر مکاتب اس کی تصدیق کردے کہ یہ میرے مولی ہی کا لڑکا ہے تو مولی سے اس بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا یہی جمہور فقہاء کا قول ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اس کے برخلاف امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے غیر ظاہر الروایہ میں یہ منقول ہے کہ مکاتب کی تصدیق کے بغیر محض مولی کے دعوے سے ہی وہ لڑکا مولی سے ثابت النسب ہوجائے گا اور مکاتب کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوگی جیسے اگر کوئی شخص اپنے لڑکے کی باندی کے لڑکے کا دعوی کرے تو محض دعوے سے وہ لڑکا اس باپ سے ثابت النسب ہوجائے گا اور بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوگی۔

وجہ ظاهر الرواية الخ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ مولی کو اپنے مکاتب کی کمائی میں تصرف کا حق نہیں ہے اسی لیے بوقت ضرورت مولی مکاتب کی کمائی کا مالک بھی نہیں ہوسکتا۔ اس کے برخلاف أنت ومالك لأبيك کے فرمان نبوی علیہ الصلاۃ والسلام کے پیش نظر باپ کو اپنے بیٹے کی کمائی میں تصرف کا کلی حق ہے اور باپ بوقت ضرورت اپنے بیٹے کے مال کا مالک بھی ہوسکتا ہے اس لیے باپ کے حق میں بیٹے کی تصدیق کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور مولی کے حق میں مکاتب کی تصدیق کی ضرورت درکار ہے اور یہی مکاتب اور ابن کی باندی اور ان کے لڑکے وغیرہ میں فرق بھی ہے۔

وعليه عقرها الخ فرماتے ہیں کہ مولی پر اس باندی کا عقر لازم ہوگا، اس لیے کہ یہ مکاتب کی یہ باندی ہے اور اس میں وطی پر مولی کی ملکیت مقدم نہیں ہے اور مکاتب پر مولی کی جو ملکیت ہے وہ صحتِ استیلاد اور جواز وطی کے لیے کافی ہے، لیکن چوں کہ یہ وطی غیر ملک میں واقع ہے اس لیے واطی پر عقر لازم ہوگا۔ اور موطوءہ کے لڑکے کی قیمت بھی واجب ہوگی اس لیے کہ مولی مغرور کے معنی میں ہے، کیوں کہ اس نے ایک ہی دلیل یعنی اپنے مکاتب کے مال پر اعتماد کرکے اس میں تصرف کردیا اور لڑکے میں اسے ادنی سی ملکیت بھی حاصل نہیں ہے اور چوں کہ مکاتب میں وہ حریت کا سبب پیدا کر چکا ہے اس لیے وہ مکاتب کی باندی کے لڑکے کو غلام بنانے پر راضی نہیں ہوگا لہٰذا مولی پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور وہ لڑکا قیمت کے عوض آزاد ہوگا اور مولی سے ثابت النسب ہوگا۔

ولاتصير الجارية الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں موطوءہ باندی واطی یعنی مولی کی ام ولد نہیں ہوگی اس لیے کہ اس باندی میں مولی کو حقیقتاً ملک حاصل نہیں ہے، بلکہ حقیقتاً وہ مکاتب کی باندی ہے اور ام ولد وہ باندی ہوتی ہے جس میں واطی کو حقیقتاً ملک حاصل ہو، اس لیے یہ باندی بھی اس مولی کی ام ولد نہیں ہوگی، جیسے مغرور کی موطوءۃ باندی اس کی ام ولد نہیں ہوتی، کیوں کہ اس میں مغرور کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

وإن كذّبه الخ فرماتے ہیں کہ اگر نسب کے حوالے سے مکاتب مولی کے دعوے کی تکذیب کردے تو پھر وہ لڑکا مولی سے ثابت النسب نہیں ہوگا، کیوں کہ ثبوت نسب کے لیے مکاتب کی تصدیق ضروری ہے اور یہاں مکاتب کی تصدیق صرف معدوم ہی نہیں ہے بلکہ اس کے بالمقابل اس کی تکذیب موجود ہے۔

فلو ملكه الخ فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب کی تکذیب کے بعد مولی کسی زمانے میں اس لڑکے کا مالک ہوجائے تو وہ لڑکا مولی سے ثابت النسب ہوجائے گا، اس لیے کہ ثبوتِ نسب کا موجب یعنی استیلاد مولی کا اقرار موجود ہے اور مکاتب کا جو حق تھا یعنی اس بچے کی ماں پر اس کی ملکیت وہ حق بھی زائل ہو چکا ہے، اس لیے اب مولی سے اس لڑکے کے ثبوت نسب کا راستہ صاف ہوجائے گا۔ فقط واللہ أعلم وعلمه أتم.

كِتَابُ الأَيْمَانِ

یہ کتاب قسموں کے احکام کے بیان میں ہے

اس سے پہلے نکاح، طلاق اور عتاق کے وغیرہ کے جو مسائل بیان کئے گئے ہیں ان میں بعض دفعہ یمین اور قسم کی نوبت پیش آتی ہے اور چوں کہ یہ نوبت بالکل نہائی اور آخری مسئلے میں درپیش ہوتی ہے، اسی لیے صاحب کتاب جملہ کتب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب اطمینان سے کتاب الأیمان کو بیان کر رہے ہیں۔

واضح رہے کہ أیمان یمین کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں قوت، طاقت، قرآن کریم میں جو لأخذنا منه باليمين ہے اس میں یمین سے قوت ہی مراد ہے۔

یمین کے شرعی اور اصطلاحی معنی ہیں عقد قوي به عزم الحالف على الفعل أو الترك یعنی یمین ایسا عقد ہے جس کے ذریعے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر حالف کا عزم مضبوط اور پختہ ہوتا ہے۔

قَالَ الْأَيْمَانُ عَلٰى ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ الْيَمِيْنُ الْغَمُوْسُ وَيَمِيْنٌ مُنْعَقِدَةٌ وَيَمِيْنٌ لَغْوٌ، فَالْغَمُوْسُ هُوَ الْحَلْفُ عَلٰى أَمْرٍ مَاضٍ يَتَعَمَّدُ الْكِذْبُ فِيْهِ فَهٰذِهِ الْيَمِيْنُ يَأْثَمُ فِيْهَا صَاحِبُهَا لِقَوْلِهٖ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((مَنْ حَلَفَ كَاذِبًا أَدْخَلَهُ اللّٰهُ النَّارَ، وَلَا كَفَّارَةَ فِيْهَا إِلَّا التَّوْبَةُ وَالْإِسْتِغْفَارُ))، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِيْهَا الْكَفَّارَةُ لِأَنَّهَا شُرِعَتْ لِرَفْعِ ذَنْبِ هَتْكِ حُرْمَةِ إِسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى، وَقَدْ تَحَقَّقَ بِالْإِسْتِشْهَادِ بِاللّٰهِ كَاذِبًا فَأَشْبَهَ الْمَعْقُوْدَةَ، وَلَنَا أَنَّهَا كَبِيْرَةٌ مَحْضَةٌ، وَالْكَفَّارَةُ عِبَادَةٌ تَتَأَدّٰى بِالصَّوْمِ وَيُشْتَرَطُ فِيْهَا النِّيَّةُ فَلَا تَنَاطُ بِهَا، بِخِلَافِ الْمَعْقُوْدَةِ، لِأَنَّهَا مُبَاحَةٌ وَلَوْ كَانَ فِيْهَا ذَنْبٌ فَهُوَ مُتَأَخِّرٌ مُتَعَلِّقٌ بِاخْتِيَارٍ مُبْتَدِءٍ، وَمَا فِي الْغَمُوْسِ مُلَازِمٌ فَيَمْتَنِعُ الْإِلْحَاقُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین غموس (۲) یمین منعقدہ (۳) یمین لغو۔

چنانچہ غموس گذری ہوئی کسی بات پر قسم کھانا ہے جس بات میں انسان قصداً جھوٹ بولتا ہو، اس قسم میں قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ ارشاد گرامی ہے جس نے جھوٹی قسم کھائی اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں داخل کریں گے۔ اور اس میں کفارہ تو نہیں ہے، لیکن توبہ اور استغفار ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں کفارہ ہے، کیوں کہ کفارہ اسی گناہ کو ختم کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے جو اللہ کے نام کی بے عزتی کرے اور اللہ کے نام سے جھوٹی گواہی دینے میں یہ گناہ صادر ہوتا ہے لہٰذا یہ یمینِ منعقدہ کے مشابہ ہوگئی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایسی عبادت ہے جو روزے کے ذریعے ادا کی جاتی ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے، لہٰذا گناہِ کبیرہ سے کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔ برخلاف یمینِ منعقدہ کے اس لیے کہ وہ مباح ہے اور اگر اس میں گناہ ہوتا بھی ہے تو وہ قسم سے متأخر ہوتا ہے اور نئے اختیار سے ہوتا ہے اور یمین غموس میں گناہ قسم کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہے۔

اللغاتُ:

﴿غموس﴾ لفظاً: چھپی ہوئی بات، غیر واضح۔ اصطلاحاً: ماضی کے کسی واقعے کے متعلق جھوٹی قسم کھانا۔ ﴿أضرب﴾ واحد ضرب؛ اقسام، انواع۔ ﴿یتعمّد﴾ جان بوجھ کر کرتا ہو۔ ﴿یأثم﴾ گناہ گار ہوگا۔ ﴿هتك﴾ ناقدری، توہین۔ ﴿حرمة﴾ احترام، اعزاز۔ ﴿استشهاد﴾ گواہ بنانا۔ ﴿لاتناط﴾ متعلق نہیں ہوگا۔

تخریج:

❶ اخرجه مسلم، كتاب الأيمان، رقم الحديث: ۲۲۰، ۳۲۴۲.

یمین کی اقسام اور یمین غموس کی تعریف:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ قسم کی تین قسمیں اور تین صورتیں ہیں جن میں سے سب سے پہلی قسم غموس ہے اور غموس کی تعریف یہ ہے کہ گذری ہوئی کسی بات پر جھوٹی قسم کھائی جائے جیسے ایک شخص نے کل گذشتہ کھانا کھایا تھا، لیکن پھر وہ جھوٹ بولے اور یوں کہے بخدا میں نے کل کھانا نہیں کھایا تھا تو یہ قسم غموس کہلائے گی اور قسم کھانے والا گنہگار ہوگا۔ اس لیے کہ حدیث پاک میں ہے ''جس نے جھوٹی قسم کھائی اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں داخل کردے گا۔ اور جہنم میں گنہگار شخص ہی داخل ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ یمین غموس کا مرتکب گنہگار ہے اور اس گناہ کو ختم کرنے کا راستہ توبہ اور استغفار ہے اور ہمارے یہاں اس میں کفارہ نہیں ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یمین غموس میں حالف پر کفارہ بھی واجب ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ ایسے گناہ کو دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے جس گناہ سے اللہ کے نام کی بے حرمتی اور بے عزتی ہوتی ہو اور ظاہر ہے کہ نام خدا سے جھوٹی قسم کھانے میں نامِ خدا کی بے حرمتی ہوتی ہے، اس لیے اس کے ازالے کے لیے بھی کفارہ مشروع ہوگا اور اس حوالے سے یمینِ غموس یمینِ منعقدہ کی مشابہ ہوگی۔ یعنی جس طرح یمینِ منعقدہ میں کفارہ مشروع ہے اسی طرح یمینِ غموس میں بھی کفارہ مشروع ہوگا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ یمینِ غموس ایک کبیرہ گناہ ہے اور اس میں کفارہ نہیں ہے چنانچہ حدیث پاک میں ہے خمس

من الکبائر لاکفارۃ فیھن کہ پانچ چیزیں گناہ کبیرہ ہیں اور ان میں کفارہ نہیں ہے اور ان پانچ میں آپ ﷺ نے یمینِ غموس کو بھی شمار فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ یمینِ غموس میں کفارہ نہیں ہے، نیز کفارہ ایسی عبادت ہے جو روزے سے ادا کی جاتی ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے جب کہ گناہ کبیرہ عقوبت ہے اور عقوبت کے لیے نیت شرط نہیں ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی غموس میں کفارہ نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یمینِ غموس کو یمین منعقدہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ یمینِ منعقدہ مباح ہے اور اس میں جو گناہ ہے وہ یمین سے متاخر ہوتا ہے اور حانث ہونے کے بعد لازم ہوتا ہے گویا اس حوالے سے نئے قصد واختیار سے ہوتا ہے، اس کے برخلاف یمینِ غموس کا گناہ لازم ہوتا ہے اور یمین غموس میں گناہ قسم سے مؤخر یا مقدم نہیں ہوتا، اس لیے یمینِ غموس کو یمینِ منعقدہ کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں ہے۔

وَالْمُنْعَقِدَةُ مَایَحْلِفُ عَلٰی أَمْرٍ فِي الْمُسْتَقْبِلِ أَنْ یَّفْعَلَہٗ أَوْ لَا یَفْعَلَہٗ، وَإِذَا حَنَثَ فِيْ ذٰلِكَ لَزِمَتْهُ الْكَفَّارَةُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿لَا یُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَیْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَیْمَانَ وَهُوَ مَا ذَكَرْنَا﴾ (سورة المائدہ: ۸۹)، وَیَمِیْنُ اللَّغْوِ أَنْ یَّحْلِفَ عَلٰی أَمْرٍ مَاضٍ وَهُوَ یَظُنُّ أَنَّهٗ كَمَا قَالَ وَالْأَمْرُ بِخِلَافِهٖ فَهٰذِهِ الْیَمِیْنُ نَرْجُوْا أَنْ لَّایُؤَاخِذَ اللّٰهُ بِهَا صَاحِبَهَا، وَمِنَ اللَّغْوِ أَنْ یَّقُوْلَ وَاللّٰهِ إِنَّهٗ لَزَیْدٌ وَهُوَ یَظُنُّهٗ زَیْدًا وَإِنَّمَا هُوَ عُمَرُ، وَالْأَصْلُ فِیْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ﴿لَایُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَیْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُمْ﴾ الْآیَةَ إِلَّا أَنَّهٗ عَلَّقَهٗ بِالرَّجَاءِ لِلْاِخْتِلَافِ فِيْ تَفْسِیْرِهٖ.

ترجمہ: اور منعقدہ وہ قسم ہے جو زمانۂ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھائی جائے اور حالف جب اپنی قسم میں حانث ہوگا تو اس پر کفارہ ہوگا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے لایؤاخذکم اللہ الخ اور اس کا مطلب وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور یمینِ لغو یہ ہے کہ گزرے ہوئے زمانے میں کسی بات پر قسم کھائے اور حالف یہ سمجھتا ہو کہ معاملہ وہی ہے جو اس نے کہا ہے حالانکہ صورتِ حال اس کے برخلاف ہو تو یہ قسم ہے جس کے معاملہ وہی ہے جو اس نے کہا ہے حالانکہ صورتِ حال اس کے برخلاف ہو تو یہ قسم ہے جس کے متعلق ہمیں یہ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ حالف کا مواخذہ نہیں کرے گا۔

اور لغو میں سے یہ بھی ہے کہ حالف یوں کہے بخدا یہ زید ہے اور وہ اسے زید ہی سمجھتا ہو حالانکہ وہ عمر ہو اور اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اصل ہے لایؤاخذکم اللہ الخ، لیکن صاحب ہدایہ نے عدم خواخذہ کو رجاء پر معلق کر دیا ہے، کیوں کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

اللغات:

﴿لایؤاخذکم﴾ تمہاری پکڑ نہیں کریں گے، تم سے مؤاخذہ نہیں کریں گے۔ ﴿عقدتم﴾ تم نے عقد کیا ہے، پختہ معاملہ کیا ہے۔ ﴿أیمان﴾ واحد یمین؛ قسم۔ ﴿نرجو﴾ ہم اُمید کرتے ہیں۔ ﴿رجاء﴾ اُمید۔ ﴿علّقہ﴾ اس کو معلق کیا ہے۔

یمین منعقدہ اور یمین لغو کا بیان:

اس عبارت میں یمین منعقدہ اور یمین لغو کا بیان ہے۔ صاحب کتاب یمین منعقدہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یمین منعقدہ کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص زمانۂ مستقبل میں کسی کام کو کرنے کی قسم کھائے جیسے یوں کہے واللہ لا أدخلن دارك بخدا میں

تمہارے گھر میں نہیں داخل ہوں گا یا کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یوں کہے واللہ لا اکلّمُ فلانا بخدا میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا، اب اگر حالف اپنی قسم میں حانث ہوجائے اور قسم کھائی ہوئی بات کے خلاف عمل کردے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا اس کی دلیل قرآن کریم کا یہ اعلان اور فرمان ہے لایؤاخذکم اللّٰہ باللغو في أیمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الأیمان یعنی اللہ تعالیٰ لغو قسموں میں تمہارا مواخذہ نہیں کریں گے، لیکن جو پختہ قسمیں ہیں ان میں مواخذہ کریں گے اور یمین منعقدہ میں پختہ قسم پائی جاتی ہے اس لیے منعقدہ کی صورت میں مواخذہ ہوگا۔

ویمین اللغوا الخ فرماتے ہیں کہ یمینِ لغو کی صورت یہ ہے کہ حالف کسی گزرے ہوئے معاملہ پر یہ سمجھ کر قسم کھائے کہ جس طرح اس نے قسم کھا کر وہ بات کہی ہے وہ بات اس کی قسم اور اس کے قول کے مطابق ہے حالانکہ واقع میں وہ بات اس کی قسم، اس کے قول اور اس کے گمان کے خلاف ہو، جیسے وہ یہ کہے واللہ دخلت الدار بخدا میں گھر میں داخل ہوا ہوں حالانکہ وہ گھر کے دروازے تک نہ گیا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی کہے واللّٰہ إنہ لزید بخدا وہ زید ہے اور حالف اسے زید ہی سمجھ رہا ہو، لیکن واقع میں وہ عمرو ہو تو یہ بھی یمین لغو ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ ذاتِ خداوندی سے توقع یہی ہے کہ اللہ پاک یمینِ لغو کے حالف اور حانث کا مواخذہ نہیں کریں گے، کیوں کہ خود اللہ رب العزت نے لایؤاخذ کم اللّٰہ باللغو في أیمانکم کے فرمان سے عدم مواخذہ کا اعلان کردیا ہے، لیکن چوں کہ یمین لغو اور تفصیل میں اختلاف ہے، اسی لیے صاحب ہدایہ نے صراحت کے ساتھ عدم مواخذہ کا حکم نہیں لگایا ہے، بلکہ اسے رجاء اور امید پر چھوڑ دیا ہے۔

قَالَ وَالْقَاصِدُ فِي الْیَمِیْنِ وَالْمُکْرَہُ وَالنَّاسِي سَوَاءٌ حَتّٰی تَجِبَ الْکَفَّارَۃُ لِقَوْلِہٖ ❶ عَلَیْہِ السَّلَامُ ثَلَاثٌ جِدُّھُنَّ جِدٌّ وَھَزْلُھُنَّ جِدٌّ، اَلنِّکَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْیَمِیْنُ، وَالشَّافِعِيُّ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ یُخَالِفُنَا فِيْ ذٰلِکَ، وَسَنُبَیِّنُ فِي الْإِکْرَاہِ إِنْ شَآءَ اللّٰہُ تَعَالٰی، وَمَنْ فَعَلَ الْمَحْلُوْفَ عَلَیْہِ مُکْرَھًا أَوْ نَاسِیًا فَھُوَ سَوَاءٌ، لِأَنَّ الْفِعْلَ الْحَقِیْقِيَّ لَایَنْعَدِمُ بِالْإِکْرَاہِ وَھُوَ الشَّرْطُ وَکَذَا إِذَا فَعَلَہٗ وَھُوَ مُغْمًی عَلَیْہِ أَوْ مَجْنُوْنٌ لِتَحَقُّقِ الشَّرْطِ حَقِیْقَۃً، وَلَوْ کَانَتِ الْحِکْمَۃُ رَفْعُ الذَّنْبِ فَالْحُکْمُ یُدَارُ عَلٰی دَلِیْلِہٖ وَھُوَ الْحِنْثُ، لَا عَلٰی حَقِیْقَۃِ الذَّنْبِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قصداً قسم کھانے والا، جس پر قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی ہو وہ اور بھول کر قسم کھانے والا سب برابر ہیں، حتی کہ (حانث ہونے سے کفارہ واجب ہوگا) اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے تین چیزیں ایسی ہیں جنھیں عمداً کہنا بھی عمد ہے اور مذاقاً کہنا بھی عمد ہے نکاح، طلاق اور قسم۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس سلسلے میں ہمارے مخالف ہیں اور ہم کتاب الاکراہ میں ان شاء اللہ اسے بیان کریں گے۔

جس شخص نے بجبر واکراہ محلوف علیہ کو انجام دے دیا یا بھول کر اسے انجام دیدیا وہ دونوں برابر ہیں، اس لیے کہ حقیقی فعل اکراہ سے معدوم نہیں ہوتا اور یہی چیز (فعل حقیقی) شرط تھی۔ ایسے ہی اگر کسی نے شرکی حالت میں یا پاگل پن کی حالت میں محلوف علیہ کو انجام دیا ہو، اس لیے کہ حقیقتاً شرط پائی گئی۔ اور اگر کفارہ کی حکمت گناہ دور کرنا ہو تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا اور وہ حانث ہونا ہے اور

حقیقت ذنب پر نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿قاصد﴾ ارادہ رکھنے والا۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿مکرہ﴾ مجبور کیا گیا۔ ﴿ناسی﴾ بھولنے والا۔ ﴿سواء﴾ برابر۔ ﴿جدّ﴾ سنجیدگی۔ ﴿ھزل﴾ مذاق۔ ﴿سنبیّن﴾ ہم ابھی واضح کریں گے۔ ﴿مغمٰی علیه﴾ جس پر بے ہوشی طاری ہو۔ ﴿یدار﴾ مدار ہوتا ہے۔ ﴿حنث﴾ قسم سے بری نہ ہونا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد باب ۹ رقم الحدیث ۲۱۹٤.

یمین میں قصد واکراہ کی برابری کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قصداً قسم کھانے والا اور جسے قسم کھانے کے لیے مجبور کیا گیا ہو وہ شخص اور بھول کر قسم کھانے والا یہ تینوں وجوب کفارہ میں مساوی ہیں اور ان میں سے جو شخص بھی اپنی قسم میں حانث ہوگا اس پر کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ قسم ان اشیائے ثلاثہ میں سے ہے جس میں ارادہ اور مذاق دونوں کا حکم یکساں ہے چنانچہ حدیث پاک میں ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کا ارادہ بھی ارادہ ہے اور جن کا مذاق بھی ارادہ ہے، یعنی جس طرح ان میں قصد سے حکم متعلق ہوتا ہے اسی طرح بغیر عمد کے بھی ان سے احکام متعلق ہوجاتے ہیں، یہ تین چیزیں یہ ہیں (۱) نکاح (۲) طلاق (۳) قسم۔ والشافعيّ يخالفنا الخ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مکرہ اور ناسی کی یمین کے سلسلے میں ہمارے مخالف ہیں اور ہم اس پوری بحث کو کتاب الإکراہ میں ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

ومن فعل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا لیکن اس کام کے لیے اسے مجبور کیا گیا اور اس نے وہ کام کرلیا یا بھول کر اس نے وہ کام کرلیا تو دونوں حانث ہوجائیں گے، کیوں کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ حقیقتاً فعل موجود ہو اور صورت مسئلہ میں حقیقتاً فعل موجود ہے، کیوں کہ اکراہ اور نسیان سے فعل حقیقتاً معدوم نہیں ہوتا۔ اور ان صورتوں میں فعل ادا ہوجاتا ہے اگرچہ فاعل بخوشی ادا نہیں کرتا، لیکن بہ ہر حال فعل ادا ہوجاتا ہے اور حنث فعل کی ادائیگی سے ہی متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا ان صورتوں میں فاعل حانث ہوگا اور جب وہ حانث ہوگا تو ظاہر ہے کہ اس پر کفارہ بھی لازم ہوگا۔

وكذا إذا فعله الخ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص بے ہوش تھا یا پاگل تھا اور اس نے محلوف علیہ کو انجام دیدیا مثلاً کھانا نہ کھانے کی قسم کھائی تھی اور بے ہوشی یا دیوانگی کی حالت میں اس نے کھانا کھالیا تو یہ شخص بھی اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا اور اس پر کفارہ لازم ہوگا اس لیے کہ شرط حنث یعنی فعل حقیقتاً پایا گیا ہے۔

ولو كانت الحكمة الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ ہم نے سنا ہے کہ مشروعیت کفارہ کی حکمت گناہ دور کرنا ہے اور بے ہوشی اور پاگل دونوں خطاباتِ شرع کے مکلف نہیں ہیں، اس لیے ان پر آپ نے کیسے کفارہ واجب کردیا؟

اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ مشروعیتِ کفارہ کی حکمت رفع ذنب ہے تو حکم کا مدار ذنب اور گناہ کی دلیل پر ہوگا نہ کہ حقیقت ذنب پر اور ذنب کی دلیل حانث ہونا ہے اور حانث ہونا حقیقتاً فعل کے متحقق ہونے سے متعلق ہے اور بے ہوش اور مجنون دونوں سے گناہ کا صدور تو نہیں ہوگا، لیکن فعل کا صدور تو بہ ہر حال ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مَا یَکُوْنُ یَمِیْنًا وَمَا لَا یَکُوْنُ یَمِیْنًا

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جن سے قسم منعقد ہوتی ہے اور منعقد نہیں ہوتی یا جو الفاظ یمین ہیں اور نہیں ہیں

قَالَ وَالْیَمِیْنُ بِاللّٰہِ أَوْ بِاسْمٍ اٰخَرَ مِنْ أَسْمَاءِ اللّٰہِ تَعَالٰی کَالرَّحْمٰنِ وَالرَّحِیْمِ أَوْ بِصِفَةٍ مِنْ صِفَاتِہٖ الَّتِیْ یَحْلِفُ بِهَا عُرْفًا کَعِزَّةِ اللّٰہِ وَجَلَالِہٖ وَکِبْرِیَائِہٖ، لِأَنَّ الْحَلْفَ بِهَا مُتَعَارَفٌ وَمَعْنٰی وَهُوَ الْقُوَّةُ حَاصِلٌ، لِأَنَّہٗ یَعْتَقِدُ تَعْظِیْمَ اللّٰہِ وَصِفَاتِہٖ فَصَلُحَ ذِکْرُہٗ حَامِلًا وَمَانِعًا، قَالَ إِلَّا قَوْلُہٗ وَعِلْمُ اللّٰہِ فَإِنَّہٗ لَا یَکُوْنُ یَمِیْنًا، لِأَنَّہٗ غَیْرُ مُتَعَارَفٍ وَلِأَنَّہٗ یُذْکَرُ وَیُرَادُ بِہِ الْمَعْلُوْمُ یُقَالُ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ عِلْمَكَ فِیْنَا أَیْ مَعْلُوْمَكَ أَوْ قَالَ وَغَضَبِ اللّٰہِ وَسُخْطِہٖ لَمْ یَکُنْ حَالِفًا وَکَذَا وَرَحْمَةِ اللّٰہِ، لِأَنَّ الْحَلْفَ بِهَا غَیْرُ مُتَعَارَفٍ، وَلِأَنَّ الرَّحْمَةَ قَدْ یُرَادُ بِهَا أَثَرُهَا وَهُوَ الْمَطَرُ أَوِ الْجَنَّةُ، وَالْغَضَبُ وَالسُّخْطُ یُرَادُ بِهِمَا الْعُقُوْبَةُ، وَمَنْ حَلَفَ بِغَیْرِ اللّٰہِ لَمْ یَکُنْ حَالِفًا کَالنَّبِیِّ وَالْکَعْبَةِ لِقَوْلِہٖ[1] عَلَیْہِ السَّلَامُ ((مَنْ کَانَ مِنْکُمْ حَالِفًا فَلْیَحْلِفْ بِاللّٰہِ أَوْ لِیَذَرْ))، وَکَذَا إِذَا حَلَفَ بِالْقُرْاٰنِ لِأَنَّہٗ غَیْرُ مُتَعَارَفٍ، قَالَ مَعْنَاہُ أَنْ یَقُوْلَ وَالنَّبِیِّ وَالْقُرْاٰنِ، أَمَّا لَوْ قَالَ أَنَا بَرِیْءٌ مِنْهُمَا یَکُوْنُ یَمِیْنًا، لِأَنَّ التَّبَرِّیَ مِنْهُمَا کُفْرٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ سے یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے دوسرے کسی نام مثلاً الرحمٰن سے الرحیم سے یا اللہ کی صفات میں سے کسی صفت سے جس سے عرفا قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی، جلال خداوندی اور کبریائے الٰہی سے قسم منعقد ہو جاتی ہے، اس لیے کہ ان الفاظ وصفات کے ساتھ قسم کھانا متعارف ہے اور قسم کا معنی یعنی قوت حاصل ہے، اس لیے کہ حالف اللہ پاک اور ان کی صفات کی تعظیم کا معتقد ہے لہٰذا ان کا ذکر اسے آمادہ کرنے والا اور روکنے والا بن جائے گا، لیکن حالف کا قول وعلم اللہ قسم نہیں ہوگا، کیوں کہ (اس لفظ سے) قسم متعارف نہیں ہے اور اس لیے کہ علم اللہ بول کر اس سے معلومات خداوندی مراد لی جاتی ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے اے اللہ اپنے علم کے مطابق ہمیں بخش دے یعنی اپنی معلومات کے مطابق معاف فرما۔

یا اگر حالف نے غضب اللہ اور سخط اللہ کہا تو بھی حالف نہیں ہوگا نیز رحمۃ اللہ کہنے سے بھی وہ حالف نہیں ہوگا، کیوں کہ ان الفاظ سے قسم کھانا متعارف نہیں ہے اور اس لیے کہ کبھی رحمت سے اس کا اثر مراد لیا جاتا ہے اور وہ بارش ہے یا جنت ہے۔ اور غضب اور سخط

سے عقوبت مراد لی جاتی ہے۔

جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی وہ حالف نہیں ہوگا جیسے نبی کی قسم اور کعبہ کی قسم۔ اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے تم میں سے جو شخص قسم کھانا چاہے اسے چاہئے کہ اللہ کی قسم کھائے یا قسم ہی نہ کھائے، ایسے ہی اگر کسی نے قرآن کی قسم کھائی (تو وہ بھی حالف نہیں ہوگا) کیوں کہ قرآن سے قسم کھانا بھی متعارف نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ قسم کھانے والا والنبي والقران کہے۔ لیکن اگر حالف نے یوں کہا کہ میں نبی اور قرآن سے بری ہوں تو یہ یمین ہو جائے گی، اس لیے کہ نبی اور قرآن سے براءت ظاہر کرنا کفر ہے۔

اللغات:

﴿یعتقد﴾ عقیدہ رکھتا ہے۔ ﴿حامل﴾ اُبھارنے والا۔ ﴿مانع﴾ روکنے والا۔ ﴿سخط﴾ ناپسندیدگی، ناراض ہونا۔ ﴿مطر﴾ بارش۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿لیذر﴾ اُسے چاہیے کہ ترک کردے۔ ﴿تبرّی﴾ اپنے آپ کو غیر متعلق ثابت کرنا۔

تخریج:

❶ اخرجه البخاری باب ٧٤ رقم الحديث ٦١٠٨.

الفاظ قسم کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اللہ کے ناموں میں سے کسی نام مثلاً لفظ اللہ، الرحمٰن یا الرحیم سے قسم کھائی یا اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم کھائی اور اس صفت کے ساتھ قسم کھانے کا عرف اور رواج ہو جیسے کسی نے اللہ کی عزت یا اس کے جلال یا اس کے کبریائی کے ساتھ قسم کھائی تو قسم صحیح ہوگی اور منعقد ہوگی، کیوں کہ اسمائے خداوندی سے قسم کے منعقد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور جن الفاظ وصفات سے قسم کھانے کا رواج ہوتا ہے ان سے قسم کا معنی (یعنی قوت) حاصل ہوتا ہے، اس لیے کہ حالف اللہ کے نام اور اس کی صفات کی تعظیم کرتے ہوئے ہی ان سے قسم کھاتا ہے اور اللہ کے نام یا صفت کا تذکرہ اسے محلوف علیہ کو کرنے پر آمادہ کرے گا (اگر اس نے کرنے کی قسم کھائی ہو) اور اگر نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو یہ اسے کرنے سے باز رکھے گے اسی کو صاحب کتاب نے حاملا ومانعاً سے تعبیر کیا ہے۔

قال إلا قوله الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے علم اللہ سے قسم کھائی تو قسم منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ علم اللہ قسم کھانا متعارف نہیں ہے۔ اور اس لیے کہ علم اللہ سے معلوم اللہ مراد ہوتا ہے چنانچہ مغفرت کے لیے یوں دعاء کی جاتی ہے اللهم اغفر علمك اے خدا اپنے علم کے مطابق ہمارے تمام گناہوں کو معاف کردے اور اس میں بھی علم سے معلوم مراد لیا جاتا ہے اور لفظ معلوم سے قسم منعقد نہیں ہوتی۔

ولو قال غضب الله الخ اگر کسی نے غضب اللہ یا سخط اللہ کے الفاظ سے قسم کھائی تو وہ حالف نہیں ہوگا، کیوں کہ لفظ سخط یا لفظ غضب سے بھی قسم کھانا متعارف نہیں ہے، نیز لفظ رحمۃ سے قسم کھانا متعارف بھی نہیں ہے۔ اور رحمۃ سے کبھی اس کا اثر مراد لیا جاتا ہے یعنی بارش یا جنت اور غضب اور سخط سے عقوبۃ مراد لی جاتی ہے۔ جب کہ انعقاد قسم کے لیے یمین پر دلالت کرنے والے خالص الفاظ کی

ضرورت ہوتی ہے۔

ومن حلف بغير الله الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے غیر اللہ کی قسم کھائی مثلا **والنبی یا والکعبة** کہہ کر قسم کھائی تو ان الفاظ سے بھی قسم منعقد نہیں ہوگی، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ''اگر تم میں سے کسی کے لیے قسم کھانا ناگزیر ہوتو وہ اللہ کی قسم کھائے یا پھر قسم ہی نہ کھائے'' اس سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ کی قسم کھانا درست اور جائز نہیں ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے قرآن کی قسم کھائی اور والقران کہا تو اس سے بھی قسم منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ قرآن اللہ نہیں ہے، بلکہ کلام اللہ ہے، ہاں اگر کسی نے یہ کہا کہ **إن فعلت كذا فأنا بريءٌ من النبي و القران** یعنی اگر میں ایسا کروں تو نبی اور قران سے بری ہوں تو قسم منعقد ہو جائے گی، اس لیے کہ نبی اور قرآن سے بری ہونا کفر ہے اور انسان سے کفر سے بچتے ہوئے یقیناً اس طرح کے امور سے احتراز کرے گا، یعنی یہ قول اسے محلوف علیہ کو انجام دینے سے روکے گا۔

قَالَ وَالْحَلْفُ بِحَرْفِ الْقَسَمِ، وَحُرُوْفُ الْقَسَمِ الْوَاوُ كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ، وَالْبَاءُ كَقَوْلِهٖ بِاللّٰهِ، وَالتَّاءُ كَقَوْلِهٖ تَاللّٰهِ، لِأَنَّ كُلَّ ذٰلِكَ مَعْهُوْدٌ فِي الْأَيْمَانِ وَمَذْكُوْرٌ فِي الْقُرْاٰنِ، وَقَدْ يُضْمَرُ الْحَرْفُ فَيَكُوْنُ حَالِفًا كَقَوْلِهِ اللّٰهِ لَاأَفْعَلُ كَذَا، لِأَنَّ حَذْفَ الْحَرْفِ مِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ إِيْجَازًا، ثُمَّ قِيْلَ يُنْصَبُ لِانْتِزَاعِ حَرْفِ خَافِضٍ، وَقِيْلَ يُخْفَضُ فَتَكُوْنُ الْكَسْرَةُ دَالَّةً عَلَى الْمَحْذُوْفَةِ وَكَذَا إِذَا قَالَ لِلّٰهِ فِي الْمُخْتَارِ، لِأَنَّ الْبَاءَ تَبَدَّلَ بِهَا، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اٰمَنْتُمْ لَهٗ أَيْ اٰمَنْتُمْ بِهٖ، وَقَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِذَا قَالَ وَحَقُّ اللّٰهِ فَلَيْسَ بِحَالِفٍ وَهُوَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَإِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَعَنْهُ رِوَايَةٌ أُخْرٰى أَنَّهٗ يَكُوْنُ يَمِيْنًا، لِأَنَّ الْحَقَّ مِنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ حَقِيْقَتُهٗ فَصَارَ كَأَنَّهٗ قَالَ وَاللّٰهِ الْحَقُّ وَالْحَلْفُ بِهٖ مُتَعَارَفٌ، وَلَهُمَا أَنَّهٗ يُرَادُ بِهٖ طَاعَةُ اللّٰهِ إِذِ الطَّاعَاتُ حُقُوْقُهٗ فَيَكُوْنُ حَلْفًا بِغَيْرِ اللّٰهِ، قَالُوْا لَوْ قَالَ وَالْحَقِّ يَكُوْنُ يَمِيْنًا وَلَوْ قَالَ حَقًّا لَايَكُوْنُ يَمِيْنًا، لِأَنَّ الْحَقَّ مِنْ أَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى، وَالْمُنْكَرُ يُرَادُ بِهٖ تَحْقِيْقُ الْوَعْدِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ حرف قسم سے بھی قسم کھائی جاتی ہے اور حروف قسم میں سے واؤ ہے جیسے حالف کا قول **والله** ہے اور (حروف قسم میں سے ہے) باء بھی ہے جیسے حالف کا قول **بالله** ہے۔ اور تاء ہے جیسے حالف کا قول **تالله** ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ہر لفظ قسموں میں معہود ہے اور قرآن میں مذکور ہے۔ اور کبھی حرف قسم کو مخفی رکھا جاتا ہے اور مُضمِر حالف ہو جاتا ہے جیسے اس کا قول **الله لاأفعل كذا**، کیوں کہ اختصار کے لیے حرفِ قسم کو حذف کرنا اہل عرب کی عادت ہے۔ پھر کہا گیا کہ حرف قسم کے مدخول کو حرف جر کے گرا دینے کی وجہ سے نصب دیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے زیر دیا جائے گا اور کسرہ حرف محذوفہ پر دلالت کرے گا۔ ایسے ہی اگر کسی نے **لله** کہا تو قول مختار میں یہ بھی قسم ہے، کیوں کہ حرف باء کو لام کے عوض بدل دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **امنتم له** جو **امنتم به** کے معنی میں ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے وحق اللّٰہ کہا تو وہ حالف نہیں ہوگا یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ یہ قسم ہوگی، اس لیے کہ حق اللہ کی صفات میں سے ہے اور وہ اس کا حق ہونا ہے تو ایسا ہوگیا حالف نے یوں کہا و اللّٰہ الحق اور اس لفظ سے قسم کھانا متعارف ہے۔

حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ لفظ حق سے اللہ کی طاعت مراد ہوتی ہے، کیوں کہ طاعات اللہ کے حقوق ہیں، لہٰذا یہ غیر اللہ کی قسم ہوگی۔ حضرات مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے فرمایا کہ اگر حالف نے والحق کہا تو یہ یمین ہوگی اور حقاً کہا تو یمین نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ حق اللہ کے اسماء میں سے ہے اور نکرہ سے وعدہ پورا کرنا مراد ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿معهود﴾ معروف، متعارف۔ ﴿یضمر﴾ چھپا ہوتا ہے، مخفی ہوتا ہے۔ ﴿ینصب﴾ نصب دی جائے گی۔ ﴿انتزاع﴾ ہٹا لینا، کھینچ لینا۔ ﴿خافض﴾ جار، جر دینے والا۔ ﴿یخفض﴾ جر دی جائے گی۔ ﴿المنکر﴾ نکرہ ہونے کی صورت میں۔

حروف قسم کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح الفاظ قسم سے قسم منعقد ہوتی ہے، اسی طرح حروف قسم سے بھی قسم منعقد ہو جاتی ہے۔ حروف قسم میں سے واؤ، باء اور تاء ہیں چنانچہ و اللّٰہ لاأفعل کذا باللّٰہ لاأافعل کذا تاللّٰہ لاأفعل کذا کہنے سے قسم منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ ان میں سے ہر ہر حرف سے قسم کھانا معہود و متعارف ہے اور قرآن کریم میں موجود ہے حرف باء کی مثال باللّٰہ إن الشرك لظلم عظیم سورۂ لقمان، حرف واؤ کی مثال سورۂ انعام کی یہ آیت ہے و اللّٰہ ربنا ما کنا مشرکین اور حرف تاء کی مثال سورۂ انبیا میں یہ ارشاد خداوندی ہے تاللّٰہ لأکیدن أصنامکم۔ ہے۔

وقد یضمر الخ فرماتے ہیں کہ کبھی حالف حرف قسم کو حذف کر کے صرف اس کا مدخول ذکر کیا جاتا ہے جیسے اللّٰہ لا أفعل کذا تو اس سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی، اس لیے کہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ بربنائے اختصار حرف قسم کو گرا دیتے ہیں لیکن مراد اس سے قسم ہی ہوتی ہے۔ اب حرف قسم کو حذف کرنے کے بعد اس کے مدخول پر کون سا اعراب ہوگا؟ اس سلسلے میں دو قول ہیں (۱) پہلا قول جو بصریین کا ہے یہ ہے کہ حرف قسم کا مدخول منصوب ہوگا جیسے مثال میں لفظ اللّٰہ ہے کیوں کہ اس لفظ کو جر دینے والا حرف قسم ساقط ہوگیا ہے اس کو منصوب بنزع الخافض کہا جاتا ہے (۲) دوسرا قول جو کوفیوں کا ہے وہ یہ ہے کہ حرف قسم کا مدخول یعنی لفظ اللہ مجرور ہوگا تا کہ کسرہ حرف جر یعنی حرف قسم کے محذوف ہونے پر دلالت کرے۔

و کذا الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے للّٰہ لا أفعل کذا کہہ کر قسم کھائی تو قول مختار کے مطابق اس سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ کلام عرب میں حرف باء کو حرف لام سے بدل دیا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں امنتم له امنتم به کے معنی میں ہے اور حرف باء کو لام سے بدل دیا گیا ہے۔ قول مختار کہہ کر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی اس روایت سے احتراز کیا گیا ہے جس میں وہ حرف لام سے یمین کو منعقد نہیں مانتے۔ (بنایہ: ۶/ ۲۱)

وقال أبو حنیفة رحمۃ اللہ علیہ الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے وحق اللّٰہ لاأفعل کذا کہا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ قسم کھانے والانہیں ہوگا، یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس جملے سے قسم منعقد ہو جائے گی، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حق اللہ کی صفات میں سے ہے اور اسے اللہ کی ذات کا برحق ہونا مراد ہے تو حالف کا وحق اللّٰہ کہنا واللّٰہ الحق کہنے کے درجے میں ہوگا اور واللّٰہ الحق سے قسم کھانا معہود ومتعارف ہے لہٰذا وحق اللّٰہ سے قسم کھانا بھی معہود ہوگا اور صحیح ہوگا۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ حق سے اللہ کی اطاعت اور فرماں برداری مراد لی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اللہ کا ہم پر یہ حق ہے کہ ہم اس کی عبادت اور اطاعت کریں لہٰذا حق اللہ کی قسم غیر اللہ کی قسم ہوگی اور غیر اللہ کی قسم کھانا درست نہیں ہے لہٰذا حق اللہ کی قسم کھانا بھی درست نہیں ہے اور اس سے قسم منعقد نہیں ہوگی۔ حضرات مشائخ نے اس سلسلے میں فیصلہ کن بات کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر حالف والحق لا أفعل کذا کہا یعنی الحق کو معرفہ ذکر کیا تو اس سے یمین منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ لفظ الحق بشکل معرفہ اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اور نام خداوندی سے قسم کا انعقاد ظاہر وباہر ہے، لیکن اگر حالف نے حقا للّٰہ کہا تو یمین منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ حقاً جب نکرہ ہو تو اس سے وعدہ پورا کرنا مراد ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں ایفائے عہد تو مراد ہو سکتا ہے لیکن یمین مراد اور منعقد نہیں ہو سکتی۔

وَلَوْ قَالَ أُقْسِمُ أَوْ أُقْسِمُ بِاللّٰهِ أَوْ أَحْلِفُ أَوْ أَحْلِفُ بِاللّٰهِ أَوْ أَشْهَدُ أَوْ أَشْهَدُ بِاللّٰهِ فَهُوَ حَالِفٌ، لِأَنَّ هٰذِهِ الْأَلْفَاظَ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي الْحَلْفِ، وَهٰذِهِ الصِّيْغَةُ لِلْحَالِ حَقِيْقَةً وَتُسْتَعْمَلُ لِلْاِسْتِقْبَالِ لِقَرِيْنَةٍ فَجُعِلَ حَالِفًا فِي الْحَالِ وَالشَّهَادَةِ يَمِيْنٌ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿قَالُوْا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ﴾ (سورة المنافقون: ١) ثُمَّ قَالَ اِتَّخَذُوْا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً، وَالْحَلْفُ بِاللّٰهِ هُوَ الْمَعْهُوْدُ وَالْمَشْرُوْعُ بِغَيْرِهِ مَحْظُوْرٌ فَصُرِفَ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا قِيْلَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ وَقِيْلَ لَابُدَّ مِنْهَا لِاِحْتِمَالِ الْعِدَةِ وَالْيَمِيْنِ بِغَيْرِ اللّٰهِ، وَلَوْ قَالَ بِالْفَارِسِية ((سُوْگَند مِيْخُوْرَمْ بَخُدَاى)) يَكُوْنُ يَمِيْنٌ، لِأَنَّهٗ لِلْحَالِ، وَلَوْ قَالَ ((سُوْگَند خُوْرَمْ)) قِيْلَ لَايَكُوْنُ يَمِيْنًا، وَلَوْقَالَ بِالْفَارِسِيَةِ ((سُوْگَند خُوْرَمْ بِطَلَاقِ زَنَمْ)) لَايَكُوْنُ يَمِيْنًا لِعَدَمِ التَّعَارُفِ، قَالَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَكَذَا قَوْلُهٗ لَعَمْرُ اللّٰهِ وَأَيْمُ اللّٰهِ، لِأَنَّ عَمْرَ اللّٰهِ بَقَاءَ اللّٰهِ، وَأَيْمَ اللّٰهِ مَعْنَاهُ أَيْمَنُ اللّٰهِ وَهُوَ جَمْعُ يَمِيْنٍ، وَقِيْلَ مَعْنَاهُ وَاللّٰهِ، وَأَيْمُ صِلَةٌ كَالْوَاو، وَالْحَلْفُ بِاللَّفْظَيْنِ مُتَعَارَفٌ، وَكَذَا قَوْلُهٗ وَعَهْدُ اللّٰهِ وَمِيْثَاقُهٗ، لِأَنَّ الْعَهْدَ يَمِيْنٌ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿وَأَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ﴾ وَالْمِيْثَاقُ عِبَارَةٌ عَنِ الْعَهْدِ، وَكَذَا إِذَا قَالَ عَلَيَّ نَذْرٌ أَوْ نَذْرُ اللّٰهِ لِقَوْلِهٖ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَذَرَ نَذْرًا وَلَمْ يُسَمِّ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ.

ترجمه: اور اگر کسی نے کہا میں قسم کھاتا ہوں یا اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ سے حلف کرتا ہوں یا میں گواہی دیتا

ہوں یا اللہ کے نام سے گواہی دیتا ہوں تو وہ قسم کھانے والا ہے، اس لیے کہ یہ تمام الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور یہ صیغہ (یعنی أقسم أحلف اور أشهد میں سے ہر صیغہ) حال کے لیے حقیقتاً مستعمل ہے اور استقبال کے لیے کسی قرینہ سے مستعمل ہوتا ہے، لہٰذا قائل کو فی الحال حالف قرار دیدیا جائے گا۔ اور شہادت یمین ہے اللہ پاک کا ارشاد ہے ''منافق کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں بیشک آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں اس سے کچھ آگے چل کر اللہ نے فرمایا ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنالیا ہے۔ اور حلف باللہ ہی معہود اور مشروع ہے اور حلف بغیر اللہ محظور ہے لہٰذا أحلف کو حلف باللّٰہ کی طرف پھیرا جائے گا، اسی لیے کہا گیا کہ (ان الفاظ میں) نیت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن دوسرا قول یہ ہے کہ نیت ضروری ہے کیوں کہ (ان میں) وعدے کا اور یمین بغیر اللہ کا احتمال ہے۔

اور اگر کسی نے فارسی زبان میں کہا سوگند میخورم بخدای ''میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی، اس لیے یہ جملہ حال کے لیے ہے اور اگر کسی نے سوگند خورم بخدای کہا اور می ہٹا دیا تو ایک قول یہ ہے کہ یمین نہیں ہوگی۔ اور اگر کسی نے فارسی زبان میں کہا سوگند خورم بطلاق زنم میں اپنی بیوی کے طلاق کی سوقسم کھاؤں گا۔ تو یمین نہیں ہوگی کیوں کہ اس طرح کہنا متعارف نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے لعمر اللّٰہ اور أیم اللّٰہ کہا (تو یمین منعقد ہوگی) اس لیے کہ عمران اللہ سے بقاء اللہ مراد ہے اور ایم اللہ کے معنی ہیں أیمن اللّٰہ اور أیمن یمین کی جمع ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ أیم اللّٰہ کے معنی میں و اللّٰہ اور لفظ أیم ''واؤ'' کی طرح صلہ ہے اور ان دونوں لفظوں سے قسم کھانا متعارف ہے۔

ایسے ہی عهد اللّٰہ اور میثاق اللّٰہ (سے بھی یمین منعقد ہوگی) اس لیے کہ عہد یمین ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے و أوفوا بعهد اللّٰہ اور یثاق عہد سے عبارت ہے، ایسے ہی اگر کسی نے عليّ نذرٌ کہا یا عليّ نذر اللّٰہ کہا تو بھی یمین منعقد ہوگی اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ''جس نے کوئی نذر مانی اور اسے متعین نہیں کیا تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے''۔

اللغات:

﴿اقسم﴾ میں قسم کھاتا ہوں۔ ﴿صیغة﴾ لفظ۔ ﴿جنّة﴾ ڈھال، آڑ، بچاؤ کا سامان۔ ﴿معهود﴾ معروف، متعارف۔ ﴿محظور﴾ ممنوع، ناجائز۔ ﴿سوگند﴾ قسم۔ ﴿میخورم﴾ کھاتا ہوں۔ ﴿خورم﴾ کھاؤں گا۔ ﴿زنم﴾ میری بیوی۔ ﴿أیم﴾ قسم۔ ﴿میثاق﴾ معاہدہ۔ ﴿لم یُسَمّ﴾ طے نہیں کیا، مقرر نہیں کیا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابو داؤد باب ۲۵ رقم الحدیث ۳۳۲۲.

''حلف'' اور ''قسم'' کے الفاظ کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے أقسم یا أقسم باللّٰہ یا أحلف یا أحلف باللّٰہ یا أشهد یا أشهد باللّٰہ کے الفاظ سے قسم کھائی تو اسے قسم کھانے والا شمار کیا جائے گا، کیوں کہ یہ الفاظ قسم کے لیے مستعمل ہیں اور واحد متکلم کا صیغہ حال کے لیے حقیقتاً استعمال ہوتا ہے، اور استقبال کے لیے کسی قرینے کی بنیاد پر استعمال ہوتا ہے اور یہاں چوں کہ کوئی قرینہ نہیں ہے اس لیے کہنے والے کو فی الحال حالف قرار دیا جائے گا اور قسم منعقد ہو جائے گی۔ لفظ أقسم تو یمین اور قسم کے لیے صریح ہے اسی طرح لفظ شہادت بھی یمین ہی کے معنی میں

ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے قالوا نشهد إنك لرسول الله اور اسی کے آگے ہے اتخذوا أیمانهم جنة یعنی اللہ تعالیٰ نے منافقین کے نشهد کہنے کو قسم قرار دیا ہے لہٰذا لفظ أشهد سے قسم منعقد ہو جائے گی اسی طرح أحلف سے بھی قسم منعقد ہوگی، کیوں کہ صرف اور صرف اللہ کا حلف ہی معہود اور مشروع ہے اور غیر اللہ کے حلف کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہٰذا جس طرح أحلف بالله سے قسم منعقد ہوتی ہے اسی طرح صرف أحلف سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی اور مطلق أحلف کو أحلف بالله کی طرف پھیر دیا جائے گا، کیوں کہ ایک مسلمان سے یہی توقع ہے کہ وہ امر مشروع کو انجام دے گا۔ اسی لیے بعض فقہاء کے یہاں أقسم أشهد أحلف میں نیتِ یمین کی ضرورت نہیں ہے اور نیت کے بغیر بھی ان الفاظ سے قسم منعقد ہو جائے گی اور دوسرے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ان الفاظ میں نیت کے بغیر یمین منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ ان الفاظ میں وعدہ اور غیر اللہ کی یمین کا احتمال ہے اور بدونِ نیتِ یمین یہ احتمال ختم نہیں ہوگا۔

ولو قال بالفارسية الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے فارسی زبان میں سوگند میخورم بخدای کہا تو اس سے یمین منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ عربی میں اس کا معنی أحلف بالله ہے می خورم حال کے لیے مستعمل ہے، اس کے برخلاف اگر سوگند خورم کہا تو اس صورت میں یمین منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ می کے بغیر خورم استقبال کے لیے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ میں قسم کھاؤں گا اور ظاہر ہے کہ استقبال سے فی الحال قسم کیسے منعقد ہو سکتی ہے یہ قسم نہیں بلکہ قسم کا وعدہ ہے جیسے اگر کوئی کہے کہ میں اپنی بیوی کو طلاق دوں گا تو چوں کہ یہ طلاق نہیں ہے بلکہ طلاق دینے کا وعدہ ہے اس لیے فی الحال طلاق نہیں واقع ہوگی۔ اور اگر سوگند خورم بطلاق زنم کہا تو بھی یمین منعقد نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہ وعدہ بھی ہے اور ان الفاظ سے قسم کھانا معہود و متعارف بھی نہیں ہے۔

وكذا قوله لعمر الله الخ اگر کسی نے لعمر الله أفعل كذا کہہ کر قسم کھائی یا أيم الله کہہ کر قسم کھائی تو ان الفاظ سے قسم منعقد ہو جائے گی کیوں کہ عمر الله بقاء الله کے معنی میں ہے تو گویا حالف نے والله الباقي کہہ کر قسم کھائی ہے اور الباقي اللہ کی صفت ہے اور صفة الله سے قسم کا منعقد ہونا ظاہر ہے اور أيم الله کا معنی کوفیین کے یہاں أيمن الله ہے اور أيمن يمين کی جمع ہے اور لفظ یمین قسم کے لیے صریح ہے لہٰذا لفظ أيم بھی قسم کے لیے ہوگا اور اس سے قسم منعقد ہو جائے گی اور اہل بصرہ کے یہاں أيم الله والله کے معنی میں اور أيم حرف واؤ کی طرح صلہ ہے یعنی واؤ کی طرح مستقل ایک جملہ ہے اور اس کی اصل والله ہے اور والله سے قسم منعقد ہوتی ہے، لہٰذا ایم الله سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی۔ اور اہل عرب کے یہاں لعمر الله اور أيم الله سے قسم کھانا معہود و متعارف بھی ہے۔

وكذا قوله وعهد الله الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے وعهد الله یا وميثاق الله أفعل كذا کہہ کر کوئی کام کرنے کی قسم کھائی تو بھی یمین منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ عہد بھی یمین ہے چنانچہ قرآن کریم کی یہ آیت اس پر شاہد ہے وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها یعنی اللہ پاک نے پہلے عہد پورا کرنے کا حکم دیا اس کے بعد ولا تنقضوا الخ کے فرمان سے اسی عہد کو قسم بتا کر اس کو توڑنے سے منع کیا، اس سے معلوم ہوا کہ وأوفوا بعهد الله میں جو لفظ عہد ہے وہ یمین کے معنی میں ہے اور چوں کہ میثاق بھی یمین کے معنی میں ہے اس لیے لفظ عہد اور میثاق دونوں سے یمین منعقد ہو جائے گی۔

وكذا إذا قال علي نذر الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا علي نذر إن فعلت كذا یا علي نذر الله کہا تو ان صورتوں

میں بھی یمین منعقد ہوجائے گی، اس لیے کہ یہ مطلق نذر ہے اور مطلق نذر کے متعلق فرمانِ نبوی یہ ہے کہ جس نے کوئی نذر مانی اور اسے متعین نہیں کیا اس پر (خلاف نذر کرنے کی صورت میں) قسم کا کفارہ واجب ہے، اور کفارۂ قسم کا واجب ہونا اس نذر کے یمین ہونے کی دلیل ہے۔

وَإِنْ قَالَ إِنْ فَعَلْتُ كَذَا فَهُوَ يَهُوْدِيٌّ أَوْ نَصْرَانِيٌّ أَوْ كَافِرٌ يَكُوْنُ يَمِيْنًا، لِأَنَّهُ لَمَّا جَعَلَ الشَّرْطَ عَلَمًا عَلَى الْكُفْرِ فَقَدْ اِعْتَقَدَهُ وَاجِبَ الْإِمْتِنَاعِ وَقَدْ أَمْكَنَ الْقَوْلُ بِوُجُوْبِهِ لِغَيْرِهِ بِجَعْلِهِ يَمِيْنًا كَمَا نَقُوْلُ فِيْ تَحْرِيْمِ الْحَلَالِ، وَلَوْ قَالَ ذٰلِكَ لِشَيْءٍ قَدْ فَعَلَهُ فَهُوَ الْغَمُوْسُ وَلَايُكَفَّرُ اِعْتِبَارًا بِالْمُسْتَقْبِلِ، وَقِيْلَ يُكَفَّرُ، لِأَنَّهُ تَنْجِيْزٌ مَعْنًى كَمَا إِذَا قَالَ هُوَ يَهُوْدِيٌّ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ لَايُكَفَّرُ فِيْهِمَا إِنْ كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَمِيْنٌ فَإِنْ كَانَ عِنْدَهُ أَنَّهُ يَكْفُرُ بِالْحَلْفِ يُكَفَّرُ فِيْهِمَا، لِأَنَّهُ رَضِيَ بِالْكُفْرِ حَيْثُ أَقْدَمَ عَلَى الْفِعْلِ، وَلَوْ قَالَ إِنْ فَعَلْتَ كَذَا فَعَلَيَّ غَضَبُ اللّٰهِ أَوْ سَخَطُ اللّٰهِ فَلَيْسَ بِحَالِفٍ، لِأَنَّهُ دَعَا عَلٰى نَفْسِهِ وَلَايَتَعَلَّقُ ذٰلِكَ بِالشَّرْطِ، وَلِأَنَّهُ غَيْرُمُتَعَارَفٍ، وَكَذَا إِذَا قَالَ إِنْ فَعَلْتَ كَذَا فَأَنَا زَانٍ أَوْ سَارِقٌ أَوْ شَارِبُ خَمْرٍ أَوْ اٰكِلُ رِبٰوا، لِأَنَّ حُرْمَةَ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ تَحْتَمِلُ النَّسْخَ وَالتَّبْدِيْلَ فَلَمْ يَكُنْ فِيْ مَعْنٰى حُرْمَةِ الْإِسْمِ، وَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُتَعَارَفٍ.

ترجمه: اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں یہودی ہوں یا نصرانی ہوں یا کافر ہوں تو یہ قول قسم ہوگا، کیوں کہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیدیا تو اس نے محلوف علیہ سے بچنا واجب سمجھ لیا اور اس کے قول کو یمین قرار دے کر یمین کی وجہ سے وجوب امتناع کا قائل ہونا ممکن بھی ہے جیسے حلال کو حرام قرار دینے میں آپ یہی کہتے ہیں کہ تحریم الحلال یمین ہے اور اگر حالف کسی ایسی بات کے لیے یہ کہا ہو جسے وہ کر چکا ہو تو وہ یمین غموس ہے اور مستقبل پر قیاس کر کے حالف کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لیے کہ یہ معناً تنجیز ہے جیسے اگر وہ (اپنے آپ کو) کہے کہ وہ یہودی ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ ماضی اور مستقبل دونوں حالتوں میں اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کا قول قسم ہے اور اگر اسے یہ اعتقاد ہو کہ اس طرح کی قسم سے کافر ہوجائے گا تو دونوں صورتوں میں وہ کافر قرار دیا جائے گا، کیوں کہ فعل پر اقدام کرنے کی وجہ سے وہ شخص کفر پر راضی ہوچکا ہے۔

اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے ایسا کیا تو مجھ پر اللہ کا غضب ہے یا اس کی ناراضگی ہے تو وہ قسم کھانے والا نہیں ہے، اس لیے کہ اس نے اپنے آپ پر بد دعا کی ہے اور یہ چیز شرط سے متعلق نہیں ہے اور اس لیے کہ یہ غیر متعارف ہے۔ ایسے ہی اگر اس نے کہا ''اگر میں ایسا کروں تو میں زانی ہوں یا چور ہوں یا شرابی ہوں یا سود خور ہوں (تو بھی یمین منعقد نہیں ہوگی) اس لیے کہ ان چیزوں کی حرمت میں نسخ اور تبدیل کا احتمال ہے، لہٰذا یہ اللہ کے نام کی حرمت کے معنی میں نہیں ہوگا، اور اس لیے کہ یہ قسم متعارف بھی نہیں ہے۔

اللغات:

﴿عَلَم﴾ نشانی۔ ﴿اعتقدہ﴾ اس کو مانا ہے، اس کا یقین کیا ہے۔ ﴿امتناع﴾ رکنا، پرہیز کرنا۔ ﴿تحریم﴾ حرام کرنا۔ ﴿غموس﴾ واقعہ ماضی کے بارے میں جھوٹی قسم۔ ﴿تنجیز﴾ فوری طور پر واقع کرنا۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿سارق﴾ چور۔ ﴿خمر﴾ شراب۔ ﴿ربوٰ﴾ سود۔

کسی کام کو ایمان یا کفر پر معلق کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ اگر میں فلاں کام کروں تو یہودی ہوں یا نصرانی ہوں یا کافر ہوں تو اس کا یہ قول قسم ہوگا اور وہ شخص حالف شمار کیا جائے گا، اس لیے کہ اس نے وجود شرط کو کفر قرار دیدیا ہے اور کفر سے بچنے کے لیے محلوف علیہ سے بچنا اور اسے نہ کرنا واجب اور ضروری خیال کرلیا اور اس کے قول کو یمین قرار دے کر بدون شرط کے بھی اس کا واجب الامتناع ہونا ممکن ہے لہٰذا ہم اسے یمین اور قسم قرار دیں گے اور قسم ہی کی وجہ سے جیسے اگر کسی نے یہ کہا کہ کل حل علیّ حرام ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے تو اس قول کو بھی ہم قسم قرار دیں گے، اور یہ کہیں گے کہ قسم کی وجہ سے فلاں چیز اس کے حق میں حرام ہوئی ہے ورنہ اصلا وہ حلال ہے۔

ولو قال ذلك الخ فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے ماضی میں کیے ہوئے کسی کام کے متعلق یہ کہا ہو کہ اگر میں فلاں کام کر چکا ہوں تو میں یہودی یا نصرانی ہوں حالانکہ ماضی میں حالف وہ کام انجام دے چکا ہو تو یہ یمین غموس بن جائے گا تاہم اسے مستقبل پر قیاس کرتے ہوئے حالف پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائے گا جب کہ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لیے کہ اس نے کفر کو موجود پر معلق کیا ہے اور موجود پر کسی چیز کی تعلیق تنجیز ہوتی ہے لہٰذا یہ ایسا ہوگیا جیسے اس نے کہا میں یہودی ہوں اور اس صورت میں یقیناً وہ کافر ہوجائے گا اسی طرح ماضی میں کیے ہوئے کام پر کفر کو معلق کرنے کی صورت میں بھی وہ کافر ہوجائے گا، کیوں کہ یہ اگرچہ لفظاً تعلیق ہے لیکن معناً تنجیز ہے۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فیصلہ کن اور دوٹوک بات یہ ہے کہ اگر حالف اپنے اس قول کو قسم سمجھ رہا ہو اور قسم ہی سمجھ کر اس نے یہ بات کہی ہو تو وہ نہ تو ماضی کی صورت میں کافر ہوگا اور نہ ہی مستقبل میں اور اگر اس کا یہ یقین اور اعتقاد ہو کہ اس طرح قسم کھانے سے وہ کافر ہوجائے گا تو ماضی اور مستقبل دونوں صورتوں میں وہ کافر ہوگا، کیوں کہ اس نے خلاف یمین کام کر کے یا قصداً جھوٹی قسم کھا کر خود ہی اپنے کفر کی راہ ہموار کرلی اور کفر پر راضی ہوگیا، لہٰذا ہمیں کیا ضرورت ہے کہ بیجا تاویلات کر کے اسے کفر سے بچائیں۔

ولو قال إن فعلت كذا الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا إن فعلت كذا فعليّ غضب الله یا فعليّ سخط لله تو ان جملوں سے وہ شخص حالف نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے اس جملے سے اپنے آپ پر بددعا کی ہے اور بددعا شرط سے متعلق نہیں ہے، کیوں کہ صورت مسئلہ میں شرط وجزاء درحقیقت معصیت اور غضب ہے اور معصیت سے تو بدون قسم بھی بچنا اور احتیاط کرنا واجب ہے اس لیے ہم اسے قسم اور یمین نہیں قرار دیں گے اور پھر اس طرح کی قسم کا رواج اور عرف بھی نہیں ہے لہٰذا اس حوالے سے بھی یہ یمین نہیں ہوگی۔

وكذا إن فعلت الخ کسی نے کہا کہ اگر میں فلاں کام کروں تو میں زانی ہوں یا چور ہوں یا شرابی ہوں یا سود خور ہوں تو اس

قول سے بھی یمین منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ زنا اور چوری وغیرہ کی حرمت میں نسخ اور تبدیل کا فی الجملہ امکان اور احتمال ہے، بلکہ یوں کہیے کہ ایک زمانے تک (دور نبوت تک) ان میں تبدیلی کا احتمال تھا یا پہلی صورت اختیار کرنے سے ان میں تاول کرنی پڑے گی کہ **تحتمل النسخ والتبدیل** کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں فی نفسہ نسخ اور تبدیل کے قابل ہیں، کیوں کہ سود اور زناء کی حرمت تو منسوخ نہیں ہوگی لیکن حالت بدلنے سے ان میں تبدیلی آسکتی ہے چنانچہ اگر دار الحرب میں حربیوں اور کافروں سے معاملہ ہو تو ان سے سود لینے کی گنجائش ہے اسی طرح جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اس سے نکاح کرلیا تو عورت حلال ہوجائے گی، نیز جس چیز کو چوری کرنے کا ارادہ ہو خریدنے سے وہ چیز بھی حلال ہوجائے گی، الحاصل ان چیزوں میں ترمیم اور تبدیلی ممکن ہے لیکن اللہ کے نام میں کسی بھی زمانے میں معمولی سے تبدیلی اور ترمیم کی گنجائش نہیں ہے، لہٰذا مذکورہ اشیاء کی حرمت حرمتِ اسم اللہ کے درجے میں نہیں ہوگی اور ان سے یمین منعقد نہیں ہوگی اور پھر اس طرح کے الفاظ اور جملوں سے قسم کھانا معہود و متعارف بھی نہیں ہے اور الفاظ غیر متعارفہ سے یمین منعقد نہیں ہوتی۔ **واللہ أعلم وعلمه أتم.**

صاحب کتاب نے اس سے پہلے کفارہ کے سبب اور موجِب یعنی حنث کو بیان کیا ہے اوراب یہاں سے مُسبب اور مُوجَب یعنی کفارہ کو بیان کر رہے ہیں اور یہ بات تو طے شدہ ہے کہ مسبب اور مُو جب کا معاملہ سبب اور مُوجِب کے بعد ہی درپیش ہوتا ہے۔

قَالَ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ عِتْقُ رَقَبَةٍ يُجْزِئُ فِيْهَا مَايُجْزِئُ فِي الظِّهَارِ، وَإِنْ شَاءَ كَسَا عَشَرَةَ مَسَاكِيْنَ كُلَّ وَاحِدٍ ثَوْبًا فَمَا زَادَ، وَأَدْنَاهُ مَايَجُوْزُ فِيْهِ الصَّلَاةُ، وَإِنْ شَاءَ أَطْعَمَ عَشَرَةَ مَسَاكِيْنَ كَالْإِطْعَامِ فِيْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ﴾ (سورة المائده: ٨٩) الآية، وَكَلِمَةُ أَوْ لِلتَّخْيِيْرِ فَكَانَ الْوَاجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ، قَالَ فَإِنْ لَّمْ يَقْدِرْ عَلٰى أَحَدِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحمَۃُاللہِ عَلَیْہِ يُخَيَّرُ لِإِطْلَاقِ النَّصِّ، وَلَنَا قِرَاءَةُ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ. وَهِيَ كَالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ، ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِي الْكِتَابِ فِيْ بَيَانِ أَدْنٰى مَا يَسْتُرُ عَامَّةَ بَدَنِهِ حَتّٰى لَايَجُوْزُ السَّرَاوِيْلُ وَهُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّ لَابِسَهُ يُسَمّٰى عُرْيَانًا فِي الْعُرْفِ لٰكِنْ مَالَا يُجْزِيْهِ عَنِ الْكِسْوَةِ يُجْزِيْهِ عَنِ الطَّعَامِ بِاعْتِبَارِ الْقِيْمَةِ، وَإِنْ قَدَّمَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْحِنْثِ لَمْ يُجْزِهِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحمَۃُاللہِ عَلَیْہِ يُجْزِيْهِ بِالْمَالِ، لِأَنَّهُ أَدَّاهَا بَعْدَ السَّبَبِ وَهُوَ الْيَمِيْنُ فَأَشْبَهَ التَّكْفِيْرَ بَعْدَ الْجُرْحِ، وَلَنَا أَنَّ الْكَفَّارَةَ لِسَتْرِ الْجِنَايَةِ وَلَاجِنَايَةَ هٰهُنَا، وَالْيَمِيْنُ لَيْسَتْ بِسَبَبٍ، لِأَنَّهُ مَانِعٌ غَيْرُ مُفْضٍ، بِخِلَافِ الْجُرْحِ، لِأَنَّهُ مُفْضٍ، ثُمَّ لَايُسْتَرَدُّ مِنَ الْمِسْكِيْنِ لِوُقُوْعِهِ صَدَقَةً.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قسم کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے اوراس میں وہ غلام کافی ہوجائے گا جوظہار میں کافی ہوجاتا ہے۔ اوراگر چاہے تو دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے ہرایک کو ایک کپڑا یا اس سے زیادہ دے اور کپڑے کی ادنیٰ مقدار وہ ہے جس میں نماز جائز ہوجائے اوراگر چاہے تو دس مساکین کو کھانا کھلائے جیسے کفارۂ ظہار میں کھلایا جاتا ہے اوراس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اصل ہے فکفارتہ الخ اور کلمۂ اَو اختیار دینے کے لیے ہے، لہٰذا ان تینوں میں سے ایک ہی چیز واجب ہوگی۔

فرماتے ہیں کہ اگر حانث ہونے والا شخص ان تینوں میں سے کسی چیز پر قادر نہ ہو تو لگاتار تین دنوں تک روزے رکھے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسے (متواتر اور متفرق میں) اختیار ہوگا، کیوں کہ نص قرآنی مطلق ہے۔ ہماری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت **فصیام ثلاثة أیام متتابعات** ہے اور یہ خبر مشہور کے درجے میں ہے۔ پھر قدوری میں ادنی کپڑے کا جو بیان مذکور ہے وہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی روایت یہ ہے کہ ادنی کپڑا وہ ہے جو مسکین کے اکثر بدن کو چھپا دے یہاں تک کہ صرف پائجامہ دینا جائز نہیں ہے اور یہی صحیح ہے کیوں کہ صرف پائجامہ پہننے والے کو عرف میں ننگا کہا جاتا ہے، لیکن جو مقدار کپڑے سے کافی نہ ہو قیمت کے اعتبار سے وہ کھانے سے کفایت کر جائے گی۔ اور اگر کسی نے کفارہ کو حنث سے پہلے ادا کر دیا تو کافی نہیں ہوگا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مال کے ذریعے کفارہ دینا کافی ہوگا، اس لیے کہ اس نے سبب یعنی یمین کے بعد ادا کیا ہے، لہٰذا یہ زخمی کرنے کے بعد کفارہ دینے کے مشابہ ہو گیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ جنایت چھپانے کے لیے ادا کیا جاتا ہے اور یہاں جنایت معدوم ہے اور یمین کفارے کا سبب نہیں ہے، کیوں کہ یمین مانع (حنث) ہوتی ہے مفضی (الی الحنث) نہیں ہوتی۔ برخلاف زخم کے، اس لیے کہ زخم مفضی (الی الموت) ہوتا ہے پھر دینے والا مسکین سے واپس نہیں لے سکتا، کیوں کہ وہ صدقہ بن چکا ہے۔

اللغات:

﴿یجزئ﴾ کافی ہوگا۔ ﴿کسا﴾ پہنا دے، اوڑھا دے۔ ﴿أطعم﴾ کھلا دے۔ ﴿تخییر﴾ اختیار۔ ﴿یستر﴾ ڈھانپتا ہو، چھپاتا ہو۔ ﴿سراویل﴾ واحد سروال؛ شلوار زیریں تن کا سلا ہوا لباس۔ ﴿عریان﴾ ننگا، برہنہ۔ ﴿جنایة﴾ جرم۔ ﴿مفضٍ﴾ پہنچانے والا۔ ﴿جرح﴾ زخم۔

کفارے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قسم کھانے والا جب اپنی قسم کے خلاف کر دے اور حانث ہو جائے تو اس قسم اور حنث کی پاداش میں اسے کفارہ دینا لازم ہے اور کفارہ میں سب سے پہلا نمبر غلام آزاد کرنا ہے خواہ یہ غلام مسلمان ہو یا کافر مذکر ہو یا باندی ہو بڑا ہو یا چھوٹا جیسا بھی ہو کفارۂ ظہار کی طرح اس میں بھی ہر طرح کا غلام کفایت کر جائے گا البتہ لنگڑا یا اپاہج یا معیوب نہ ہو۔ دوسرے نمبر پر دس مساکین کو کپڑے پہنانا ہے ہر مسکین کو ایک کپڑا یا اس سے زیادہ دے لیکن کم از کم اتنا ضرور دے جس میں نماز جائز ہو جائے۔ تیسرے نمبر پر دس مساکین کو اوسط درجے کا کھانا دے اور اس مقدار میں دے جو کفارۂ ظہار میں دی جاتی ہے یعنی ہر ہر مسکین کو ایک صاع تمر یا جو دے یا نصف صاع گندم یا ستو یا آٹا دے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے کی اصل اور دلیل قرآن کریم کی آیت شریفہ ہے۔ **لایؤاخذکم اللّٰه باللغو في أیمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الأیمان فکفارته إطعام عشرة مساکین من أوسط ماتطعمون أهلیکم أو کسوتهم أو تحریر رقبة**۔ اس آیت کریمہ میں صاف طور پر یہ وضاحت ہے کہ لغو قسموں میں مواخذہ نہیں ہے، لیکن پختہ قسموں میں مواخذہ ہے اور مواخذہ یہی ہے کہ دس مساکین کو اوسط درجے کا کھانا دیا جائے یا کپڑا پہنایا جائے یا ایک غلام آزاد کیا جائے یعنی ان تینوں میں سے جس چیز میں حانث کو سہولت ہو اسے عملی جامہ پہنا کر گناہ سے پاک صاف ہو جائے، کیوں کہ کلمۂ أو اختیار دینے ہی کے لیے ہے اور اختیار دینا اسی صورت میں متحقق ہوگا جب ان اشیائے ثلاثہ میں سے ایک ہی چیز کفارہ

میں ادا کی جائے۔ اور اگر حانث ان اشیائے ثلاثہ میں سے کسی چیز پر قادر نہ ہو تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ وہ پے درپے تین روزے رکھے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں روزہ رکھنے میں تتابع شرط نہیں ہے بلکہ متفرق طور پر رکھنا بھی جائز ہے، کیوں کہ قرآن کریم نے **فمن لم یجد فصیام ثلاثة أیام ذلك کفارة أیمانکم إذا حلفتم الأیة۔** کے فرمان میں تتابع کی قید اور شرط نہیں ہے اور یہ فرمان مطلق ہے لہٰذا حانث کو اختیار ہوگا چاہے تو لگا تار روزے رکھے اور چاہے تو متفرق رکھے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت ہے اور ان کی قراءت میں ثلاثة أیام کے بعد متابعات کا اضافہ ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت خبر مشہور کی طرح ہے، کیوں کہ تواتر کے ساتھ ثابت ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، اسی لیے ہم نے تتابع اور تسلسل کی شرط لگا دی ہے۔

ثم المذکور الخ فرماتے ہیں کہ قدوری میں جو **وأدناہ مایجوز فیه الصلاة** کی عبارت سے کپڑے کی ادنیٰ مقدار بیان کی گئی ہے وہ مقدار حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے اور اس روایت کے مطابق صرف پائجامہ دیدینے سے کپڑے کی ادائیگی متحقق ہو جائے گی، لیکن حضرات شیخین رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ کپڑے کی ادنی مقدار یہ ہے کہ ایسا کپڑا دیا جائے گا جس سے مسکین کے بدن کا اکثر حصہ چھپ جائے اور سراویل صرف ماتحت الازار کو چھپاتا ہے، اس لیے ان حضرات کے یہاں سراویل دینے سے کپڑا دینا متحقق نہیں ہوگا یہی صحیح بھی ہے، کیوں کہ عرف عام میں صرف پائجامہ پہنے والے کو ننگا کہتے ہیں لیکن اگر پائجامہ بیس روپئے میں ملتا اور بیس روپئے میں نصف صاع گندم مل جاتا ہو تو یہ بیس روپیہ کھانا دینے کے لیے کافی ہو جائیگا، یعنی جو چیز قیمت کے اعتبار سے کپڑے کی ادنی مقدار کو نہ پوری کر سکے لیکن وہ طعام کی مقدار کو پوری کر دے تو وہ قیمت کفایت کر جائے گی۔

وإن قدم الکفارة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ ادا کر دیا تو ہمارے یہاں یہ ادائیگی معتبر نہیں ہوگی اور اسے صدقہ شمار کیا جائے گا، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں روزے کے علاوہ جملہ انواع سے یعنی اموال سے پیشگی ادائیگی درست اور معتبر ہے لیکن روزے سے پیشگی کفارہ ادا کرنا معتبر نہیں ہے، کیوں کہ روزہ بدنی عبادت ہے اور عبادات بدنیہ کو وقت سے پہلے ادا کرنا صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل (روزے کے علاوہ میں) یہ ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا اس لیے معتبر ہے کہ وہ اس کے سبب یعنی یمین کے بعد ادا کیا گیا ہے، لہٰذا جس طرح اگر کوئی شخص کسی کو زخمی کرنے کے بعد مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دیدے تو یہ کفارہ معتبر ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں **بعد الیمین قبل الحنث** ادا کیا جانے والا کفارہ بھی درست اور معتبر ہے۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ جنایت چھپانے اور ختم کرنے کے لیے ادا کیا جاتا ہے اور حنث سے پہلے جنایت معدوم ہے اور رہی یمین تو وہ کفارے کا سبب نہیں ہے، بلکہ کفارے کا سبب حانث ہونا ہے اور یمین حانث ہونے سے مانع ہے مفضی الی الحنث نہیں ہے، لہٰذا یمین کفارے کا سبب نہیں ہوگی اس لیے بعد الیمین قبل الحنث کفارے کی ادائیگی بھی معتبر نہیں ہوگی۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے صورت مسئلہ کو جو جرح پر قیاس کیا ہے وہ قیاس بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ مقیس علیہ اور مقیس میں مناسبت نہیں ہے، اس لیے کہ مقیس علیہ یعنی جرح مفضی الی الموت ہے، اس لیے قبل از موت وہاں کفارہ ادا کرنا درست ہے جب کہ مقیس یعنی یمین مفضی الی الحنث نہیں ہے بلکہ مانع من الحنث ہے، اس لیے اس میں پیشگی کفارہ ادا کرنا معتبر نہیں ہے، اور جب کفارہ

میں دیا ہوا یہ مال معتبر نہیں ہے تو یہ معطی اور مودی یعنی حالف کی طرف سے صدقہ شمار ہوگا اور جسے دیا ہے اس سے واپس لینا درست نہیں ہوگا، کیوں کہ صدقہ دیدینے کے بعد واپس لینا درست نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ عَلٰى مَعْصِيَةٍ مِثْلُ أَنْ لَّايُصَلِّيَ أَوْ لَايُكَلِّمَ أَبَاهُ أَوْ لَيَقْتُلَنَّ فَيَنْبَغِي أَنْ يَّحْنِثَ نَفْسَهٗ وَيُكَفِّرُ عَنْ يَمِيْنِهٖ لِقَوْلِهٖ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ وَرَأٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ، وَلِأَنَّ فِيْمَا قُلْنَاهُ تَفْوِيْتُ الْبِرِّ إِلٰى جَابِرٍ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ، وَلَاجَابِرَ لِلْمَعْصِيَةِ فِيْ ضِدِّهٖ، وَإِذَا حَلَفَ الْكَافِرُ ثُمَّ حَنَثَ فِيْ حَالِ كُفْرِهٖ أَوْ بَعْدَ إِسْلَامِهٖ فَلَاحِنْثَ عَلَيْهِ، لِأَنَّهٗ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْيَمِيْنِ لِأَنَّهَا تَعْقِدُ لِتَعْظِيْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى، وَمَعَ الْكُفْرِ لَايَكُوْنُ مُعَظِّمًا، وَلَاهُوَ أَهْلٌ لِلْكَفَّارَةِ لِأَنَّهَا عِبَادَةٌ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً (اس بات پر قسم کھائی) کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا اپنے باپ سے بات نہیں کرے گا یا فلاں کو ضرور قتل کرے گا تو اُسے چاہئے کہ اپنے آپ کو حانث کرلے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے، اس لیے کہ حضرت نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے جس نے کوئی قسم کھائی اور یمین کے علاوہ یمین سے بہتر سمجھا تو جو بہتر ہو اسے کر گزرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے اور اس لیے کہ جو صورت ہم نے بیان کی ہے اس میں قسم کو جابر یعنی کفارہ کی طرف فوت کرنا ہے اور ہماری بیان کردہ صورت کے علاوہ میں معصیت کا جابر نہیں ہے۔

اور اگر کافر نے قسم کھائی پھر اپنے کفر کی حالت میں یا اپنے اسلام کے بعد وہ حانث ہوگیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے، کیوں کہ کافر یمین کا اہل ہی نہیں ہے، اس لیے کہ قسم تو اللہ کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ہوتے ہوئے کافر تعظیم کرنے والا نہیں ہوسکتا اور کافر کفارہ کا بھی اہل نہیں ہے اس لیے کہ کفارہ ادا کرنا عبادت ہے۔

اللغات:

﴿معصیة﴾ نافرمانی، گناہ کا کام۔ ﴿لایکلّم﴾ گفتگو نہ کرے گا۔ ﴿لیقتلنّ﴾ ضرور قتل کرے گا۔ ﴿ینبغی﴾ مناسب یہ ہے کہ۔ ﴿یکفّر﴾ کفارہ دے دے۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿فلیأت﴾ تو چاہیے کہ وہ لے آئے۔ ﴿تفویت﴾ فوت کرنا۔ ﴿برّ﴾ قسم کی پاسداری کرنا۔ ﴿جابر﴾ مداوا کرنے والا، خلیفہ۔

تخریج:

❶ رواه البخاري، رقم الحديث: ٦٦٢٢.

معصیت کی قسم کھانا:

مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح اچھی اور عمدہ قسم پر برقرار رہنا احوط اور انسب ہے اسی طرح معصیت اور گناہ کی قسم کو توڑ دینا زیادہ بہتر ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے نماز نہ پڑھنے کی قسم کھائی یا اپنے والد بزرگوار سے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھالی یا کسی شخص کو جان سے ختم کرنے

کی ٹھان لی تو حالف کو چاہئے کہ اپنی قسم توڑ دے اور اس کا کفارہ دیدے، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک محلوف علیہ معصیت ہے اور معصیت کی قسم کو توڑنا از حد ضروری ہے۔ حدیث پاک میں ہے جو شخص کوئی قسم کھائے اور خلاف قسم کوئی معاملہ محلوف علیہ سے بھی بہتر نظر آجائے تو حالف کو چاہئے کہ جو بہتر معاملہ سامنے آئے اسے کرگزرے اور اپنی قسم توڑنے کی وجہ سے اس کا کفارہ دیدے۔

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قسم توڑ کر اس کا کفارہ دینے میں قسم کو جابر یعنی کفارہ کے عوض میں فوت کرنا اور توڑنا ہے اور جابر کی طرف فوت کرنا فوت نہ کرنے کی طرح ہے لہٰذا قسم توڑنے سے جو معصیت واقع ہوگی کفارہ اسے ختم کردے گا اور قسم توڑنے کی وجہ سے حالف کا مواخذہ نہیں ہوگا۔ اور اگر حالف قسم نہ توڑے بلکہ اسے پوری کرتے ہوئے نماز نہ پڑھے، اپنے باپ سے بات نہ کرے یا فلاں کو قتل کردے تو اس صورت میں معصیت بھی متحقق ہوگی اور اس کا کوئی جابر بھی نہیں ہوگا اسی کو صاحب کتاب نے و لا جابرا الخ سے بیان کیا ہے۔

و إذا حلف الکافر الخ اگر کسی کافر نے قسم کھائی پھر وہ حانث ہوگیا یعنی خلاف قسم کوئی کام کرلیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے خواہ بحالت کفر وہ حانث ہوا ہو یا بعد الیمین اسلام لانے کے بعد حانث ہوا ہو، کیوں کہ اس نے قسم بحالت کفر کھائی ہے اور کافر یمین کا اہل ہی نہیں ہے، اس لیے کہ یمین اللہ کی تعظیم کے لیے منعقد ہوتی ہے اور کافر سے اللہ کی تعظیم ناممکن اور غیر متوقع ہے، کیوں کہ کفر میں اللہ کی توہین ہے، لہٰذا کافر کی یمین کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جب اس کی یمین معتبر نہیں ہے تو اس پر کفارہ بھی لازم نہیں ہوگا، کیوں کہ کفارہ ادا کرنا عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

وَمَنْ حَرَّمَ عَلٰى نَفْسِهٖ شَيْئًا مِمَّا يَمْلِكُهٗ لَمْ يَصِرْ مُحَرَّمًا، وَعَلَيْهِ إِنِ اسْتَبَاحَهٗ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمۃ اللہ علیہ لَا كَفَّارَةَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ تَحْرِيْمَ الْحَلَالِ قَلْبُ الْمَشْرُوْعِ فَلَايَنْعَقِدُ بِهٖ تَصَرُّفٌ مَشْرُوْعٌ وَهُوَ الْيَمِيْنُ، وَلَنَا أَنَّ اللَّفْظَ يُنْبِئُ عَنْ إِثْبَاتِ الْحُرْمَةِ وَقَدْ أَمْكَنَ إِعْمَالُهٗ بِثُبُوْتِ الْحُرْمَةِ لِغَيْرِهٖ بِإِثْبَاتِ مُوْجَبِ الْيَمِيْنِ فَيُصَارُ إِلَيْهِ، ثُمَّ إِذَا فَعَلَهٗ مِمَّا حَرَّمَهٗ قَلِيْلًا أَوْ كَثِيْرًا حَنِثَ وَوَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ وَهُوَ الْمَعْنٰى مِنَ الْاِسْتِبَاحَةِ الْمَذْكُوْرَةِ، لِأَنَّ التَّحْرِيْمَ إِذَا ثَبَتَ تَنَاوَلَ كُلَّ جُزْءٍ مِّنْهُ.

ترجمہ: جس نے اپنی مملوکہ چیزوں میں سے کوئی چیز اپنے اوپر حرام کرلی تو وہ چیز اس پر حرام نہیں ہوگی اور اگر اس نے اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا تو اس پر کفارۂ یمین واجب ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس پر کفارہ نہیں ہے اس لیے کہ حلال کو حرام کرنا قلب مشروع ہے، لہٰذا قلب مشروع سے تصرفِ مشروع منعقد نہیں ہوگا اور وہ یمین ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ اثباتِ حرمت کی خبر دیتا ہے اور اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ یعنی یمین کے موجب کو ثابت کرکے حرمت ثابت کرنا اور اس لفظ کو کارآمد بنانا ممکن ہے لہذا اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پھر اگر اس حرام کی ہوئی چیز کا ارتکاب کرلیا خواہ تھوڑا کیا یا زیادہ تو حانث ہوجائے گا اور کفارہ واجب ہوگا اور استباحت مذکورہ کا یہی مطلب ہے کیوں کہ تحریم جب ثابت ہوگی تو حرام کردہ چیز کے ہر جزء کو شامل ہوگی۔

اللغات:

﴿حرّم﴾ حرام کرلیا۔ ﴿لم یصر﴾ نہیں ہوگی۔ ﴿استباح﴾ حلال کرلیا۔ ﴿قلب﴾ پھیرنا، پلٹنا۔ ﴿تناول﴾ شامل ہوگی۔

اپنے اوپر کسی چیز کو حرام کرلینا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی مملوکہ چیزوں میں سے کسی حلال چیز مثلاً معین کپڑے یا کسی مخصوص کھانے کو اپنے اوپر حرام کرلیا تو اس کے حرام کرنے سے یہ چیز اس پر حرام نہیں ہوگی۔ لیکن اگر حرام کی ہوئی چیز میں اس نے تصرف کردیا خواہ زیادہ تصرف ہو یا معمولی ہو تو ہمارے یہاں اس پر یمین کا کفارہ لازم ہوگا، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر کفارہ نہیں ہوگا، کیوں کہ حلال کو حرام کرنے میں امر مشروع کو بدلنا لازم آتا ہے اور قلب مشروع کسی امر سے مشروع تصرف یعنی یمین منعقد نہیں ہوگی اور جب یمین ہی منعقد نہیں ہوگی تو کفارہ کس چیز کا لازم ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں محرِّم نے حَرَّمْتُ علی نفسي طعامي ھذا کا جو لفظ اور جملہ استعمال کیا ہے۔ یہ جملہ حرمت ثابت کرنے کی خبر دیتا ہے، لیکن چوں کہ کسی بھی چیز کو لعینہ حرام کرنا انسان کے بس میں نہیں ہے، اس لیے یہاں حرمت لذاتہ ثابت نہیں ہوگی مگر اس کے لفظ کو عمل دینے کے لیے اسے قسم قرار دے کر قسم کے تقاضے اور موجب کے مطابق حرمت ثابت کی جائے گی، اور یہ کہا جائے گا کہ اگر اس شخص نے مُحَرَّم میں ادنی سا بھی تصرف کردیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوگا اور اس پر کفارۂ قسم واجب ہوگا۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ متن میں وعلیه إن استباحه کفارة یمین میں استباحت کا یہی مطلب ہے یعنی حرام کی ہوئی چیز میں تصرف کرنا اور یہ تصرف قلیل وکثیر سب کو شامل ہوگا، کیوں کہ حرمت کا ثبوت شئ محرّم کے ہر ہر جزء کو شامل ہوتا ہے۔

وَلَوْ قَالَ كُلُّ حِلٍّ عَلَيَّ حَرَامٌ فَهُوَ عَلَى الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ إِلاَّ أَنْ يَّنْوِيَ غَيْرَ ذٰلِكَ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَّحْنِثَ كَمَا فَرَغَ، لِأَنَّهُ بَاشَرَ فِعْلًا مُبَاحًا وَهُوَ التَّنَفُّسُ وَنَحْوُهُ، وَهٰذَا قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ الْمَقْصُوْدَ هُوَ الْبِرُّ لَايَتَحَصَّلُ مَعَ اعْتِبَارِ الْعُمُوْمِ، وَإِذَا سَقَطَ اِعْتِبَارُهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ لِلْعُرْفِ فَإِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ فِيْمَا يَتَنَاوَلُ عَادَةً، وَلَايَتَنَاوَلُ الْمَرْأَةَ إِلاَّ بِالنِّيَّةِ لِإِسْقَاطِ اِعْتِبَارِ الْعُمُوْمِ، وَإِذَا نَوَاهَا كَانَ إِيْلَاءً، وَلَا تُصْرَفُ الْيَمِيْنُ عَنِ الْمَأْكُوْلِ وَالْمَشْرُوْبِ، وَهٰذَا كُلُّهُ جَوَابُ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، وَمَشَايِخُنَا قَالُوْا يَقَعُ بِهِ الطَّلَاقُ مِنْ غَيْرِ نِيَّةٍ لِغَلَبَةِ الْإِسْتِعْمَالِ وَعَلَيْهِ الْفَتْوٰى، وَكَذَا يَنْبَغِيْ فِيْ قَوْلِهِ حَلَال بروى حرام لِلْعُرْفِ، وَاخْتَلَفُوْا فِيْ قَوْلِهِ هرچه بردست راست گيرم بروى حرام أَنَّهُ هَلْ تُشْتَرَطُ النِّيَّةُ؟ وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ يُجْعَلُ طَلَاقًا مِنْ غَيْرِ نِيَّةٍ لِلْعُرْفِ.

ترجمہ: اور اگر کسی نے کہا ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے تو یہ یمین کھانے اور پینے کی چیزوں سے متعلق ہوگی الا یہ کہ وہ شخص اس کے علاوہ کی نیت کرلے اور قیاس یہ ہے کہ یہ کہنے کے معاً بعد وہ حانث ہوجائے، کیوں کہ اس نے (اس کے بعد) ایک مباح فعل انجام دیا ہے اور وہ سانس وغیرہ لینا ہے اور یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا مقصود یعنی اسے پورا کرنا عموم کا اعتبار

ہوتے ہوئے حاصل نہیں ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوجائے گا تو عرف کی وجہ سے قسم کو کھانے اور پینے کی چیزوں کی طرف پھیر دیا جائے گا اور یہ یمین نیت کے بغیر عورت کو شامل نہیں ہوگی، کیوں کہ عموم کا اعتبار ساقط کردیا گیا ہے اور اگر حالف نے عورت (اپنی بیوی) کی نیت کرلی تو یہ ایلاء ہوجائے گا، لیکن ماکول ومشروب سے یمین کو پھیرا نہیں جائے گا یہ سب ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔

ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ غلبہ استعمال کی وجہ سے بدون نیت بھی اس جملے سے طلاق واقع ہوجائے گی اور اسی پر فتویٰ بھی ہے نیز اس کے قول حلال بروے حرام (حلال چیز اس (مجھ) پر حرام ہے) سے بھی عرف کی وجہ سے طلاق واقع ہوجانی چاہئے۔ اور اس کے قول ہر چہ بردست براست گیرم بروے حرام (یعنی جو چیز میں دائیں ہاتھ میں لوں وہ مجھ پر حرام ہے) میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ کیا اس سے (وقوع طلاق کے لیے) نیت شرط ہے؟ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے اس سے طلاق قرار دیا جائے گا، کیوں کہ یہی عرف ہے۔

اللغاتُ:

﴿شراب﴾ مشروبات، پینے کی چیزیں۔ ﴿ینوی﴾ نیت کی ہو۔ ﴿باشر﴾ خود کیا ہے، مرتکب ہوا ہے۔ ﴿تنفس﴾ سانس لینا۔ ﴿برّ﴾ قسم کو پورا کرنا۔ ﴿ینصرف﴾ پھر جائے گا۔ ﴿لایتناول﴾ شامل نہیں ہوگا۔ ﴿ایلاء﴾ بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھانا۔ ﴿راست﴾ دایاں۔ ﴿گیرم﴾ میں پکڑوں۔ ﴿وی﴾ وہ، اس پر۔

''کل حل علی حرام'' کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کل حلّ عليّ حرام ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے تو پہلے اس کی نیت دریافت کی جائے گی اگر اس نے اس جملے سے بیوی کو طلاق وغیرہ دینے کی نیت کی ہے تو اس کی نیت کے مطابق فیصلہ ہوگا، لیکن اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے ماکولات ومشروبات مراد ہوں گی اور یہی چیزیں اس کے حق میں باعث حنث ہوں گی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جملہ کل حلّ الخ کہتے ہی وہ شخص اپنی قسم میں حانث ہوجائے، کیوں کہ اس کا مطلب ہے **واللّٰہ لا أفعل فعلا حلالا** بخدا میں کوئی حلال کام نہیں کروں گا حالانکہ اس جملے کے بعد اس نے سانس لی ہے، آنکھیں کھولی اور بند کی ہیں اور یہ سب حلال کام ہیں اور حسب سابق یہاں بھی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے ساتھ ہیں۔ تاہم استحساناً ہم نے قسم سے فارغ ہوتے ہی اس شخص کو حانث نہیں قرار دیا ہے، کیوں کہ کل حل الخ میں عموم ہے اور بہت زیادہ عموم ہے اور اس قدر عموم ہے کہ ہوتے ہوئے وہ شخص اپنی قسم کا مقصد نہیں حاصل کرسکتا، کیوں کہ اس کے لیے سانس لینا، زبان چلانا اور آنکھوں کو استعمال کرنا ناگزیر ہے، لہٰذا دلالتِ حال سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ کل حل الخ سے حالف عموم کو مراد نہیں لے رہا ہے، بلکہ اس کی مراد کچھ خاص ہے، لیکن چوں کہ کسی خاص کے متعلق اس نے اپنا ارادہ ظاہر نہیں کیا ہے، لہٰذا عرف اور رواج کو دلیل بنا کر ہم نے مطعوم اور مشروب کو اس کی یمین کا مصداق قرار دے دیا، کیوں کہ عام طور پر یہ جملہ کھانے پینے والی اشیاء سے رکنے کے لیے ہی استعمال کیا جاتا ہے۔

ولا یتناول الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں کل حل الخ سے جب عموم ساقط ہے اور بقرینہ عرف اس سے ماکولات ومشروبات مراد ہیں تو اس سے حالف کی بیوی مراد نہیں ہوگی اور بدون نیت وہ اس پر حرام نہیں ہوگی، لیکن اگر حالف نے اس جملے سے

بیوی کو حرام کرنے کی نیت کی ہوگی تو ایلاء منعقد ہوجائے گا، کیوں کہ یہ جملہ یمین ہے اور بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھانے کا نام ایلاء ہے۔ لیکن ایلاء ہونے کے باوجود عرف اور رواج کی وجہ سے یہ قسم ماکولات ومشروبات کو شامل رہے گی اور کھانے یا پینے سے وہ شخص حانث ہوجائے گا۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ پوری تفصیل اور اس میں بیان کردہ حکم ظاہر الروایہ ہے۔

قالوا مشائخنا الخ فرماتے ہیں کہ مشائخ بلخ میں سے فقیہ ابوجعفرؒ، ابوبکر بن ابوسعید اور ابوبکر اسکافؒ کے یہاں **کل حل علي حرام** سے نیت کے بغیر بھی حالف کی بیوی مطلقہ ہوجائے گی، کیوں کہ یہ لفظ طلاق دینے کے لیے کثیر الاستعمال ہے اور کثیر الاستعمال ہونے کی صورت میں وقوع حکم کے لیے نیت کی ضرورت نہیں پڑتی لہٰذا بدون نیت اس جملے سے طلاق واقع ہوجائے گی اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ صاحب بنایہ نے لکھا ہے **وفي فتاوی النسفي حلال المسلمین علي حرام ینصرف إلی الطلاق بلا نیة العرف (٦/ ٤١)**.

و کذا ینبغي الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے فارسی زبان میں کہا حلال بروے حرام یعنی حلال چیز مجھ پر حرام ہے تو اس صورت میں بھی قائل کی بیوی مطلقہ ہوجائے گی، کیوں کہ اس طرح کے جملوں سے فارسی میں طلاق دینا رائج بھی ہے اور معتبر بھی ہے۔

اور اگر کسی نے یہ کہا جو کچھ میں دائیں ہاتھ میں لوں وہ مجھ پر حرام ہے تو اس جملے سے وقوع طلاق کے لیے نیت کے شرط ہونے یا نہ ہونے میں حضرات مشائخ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے، لیکن اظہر اور اصح قول یہ ہے کہ اس سے بھی نیت طلاق کے بغیر طلاق واقع ہوجائے گی، کیوں کہ فارسی میں اس طرح کے جملے سے طلاق دینا رائج ہے اور عرفاً اس طرح کے جملے سے طلاق واقع اور شمار کی جاتی ہے۔

وَمَنْ نَذَرَ نَذْرًا مُطْلَقًا فَعَلَيْهِ الْوَفَاءُ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَن نَّذَرَ وَسَمّٰى فَعَلَيْهِ الْوَفَاءُ بِمَا سَمّٰى، وَإِنْ عَلَّقَ النَّذْرَ بِشَرْطٍ فَوُجِدَ الشَّرْطُ فَعَلَيْهِ الْوَفَاءُ بِنَفْسِ النَّذْرِ لِإِطْلَاقِ الْحَدِيْثِ، وَلِأَنَّ الْمُعَلَّقَ بِشَرْطٍ كَالْمُنَجَّزِ عِنْدَهٗ، وَعَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهٗ رَجَعَ عَنْهُ وَقَالَ إِذَا قَالَ إِنْ فَعَلْتَ كَذَا فَعَلَيَّ حَجَّةٌ أَوْ صَوْمُ سَنَةٍ أَوْ صَدَقَةُ مَالٍ أَمْلِكُهٗ أَجْزَأَهٗ مِنْ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ وَهُوَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَيَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالْوَفَاءِ بِمَا سَمّٰى أَيْضًا، وَهٰذَا إِذَا كَانَ شَرْطًا لَا يُرِيْدُ كَوْنَهٗ، لِأَنَّهٗ فِيْهِ مَعْنَى الْيَمِيْنِ وَهُوَ الْمَنْعُ وَهُوَ بِظَاهِرِهٖ نَذْرٌ فَيَتَخَيَّرُ وَيَمِيْلُ إِلٰى أَيِّ الْجِهَتَيْنِ شَاءَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ شَرْطًا يُرِيْدُ كَوْنَهٗ كَقَوْلِهٖ إِنْ شَفَى اللّٰهُ مَرِيْضِيْ لِانْعِدَامِ الْيَمِيْنِ فِيْهِ وَهُوَ الْمَنْعُ، وَهٰذَا التَّفْصِيْلُ هُوَ الصَّحِيْحُ، قَالَ وَمَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ وَقَالَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ مُتَّصِلًا بِيَمِيْنِهٖ فَلَا حَنَثَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ وَ قَالَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَقَدْ بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهٖ إِلَّا أَنَّهٗ لَابُدَّ مِنَ الْإِتِّصَالِ، لِأَنَّهٗ بَعْدَ الْفَرَاغِ رُجُوْعٌ وَلَا رُجُوْعَ فِي الْيَمِيْنِ.

ترجمه: اگر کسی شخص نے مطلق نذر مانی تو اس پر نذر پوری کرنا واجب ہے اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے جس نے نذر

نذر مانی اور اسے متعین کر دیا اس پر متعین کردہ چیز کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر نذر کو کسی شرط پر معلق کیا پھر وہ شرط پائی گئی تو نذر پورا کرنا واجب ہے، کیوں کہ حدیث پاک مطلق ہے اور اس لیے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں معلق بالشرط منجز کی طرح ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ انھوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یوں فرمایا تھا کہ اگر کسی نے کہا اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر حج ہے یا ایک سال کا روزہ ہے یا ایسے مال کا صدقہ واجب ہے جس کا میں مالک ہوں تو اس میں قسم کا کفارہ کافی ہو جائے گا اور یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور متعین کی ہوئی چیز کو ادا کرنے سے وہ شخص بری الذمہ بھی ہو جائے گا اور یہ اس صورت میں ہے جب شرط ایسی ہو جس کا واقع ہونا اسے منظور نہ ہو، کیوں کہ اس میں یمین کے معنی ہیں اور وہ باز رہنا ہے لیکن بظاہر وہ نذر ہے لہٰذا اسے اختیار ہوگا اور دونوں میں جس جہت کی طرف وہ چاہے مائل ہو سکے گا۔

برخلاف اس صورت کے جب ایسی شرط ہو جس کا واقع ہونا اسے منظور ہو جیسے اس کا قول اگر اللہ مریض کو شفا دیدے، کیوں کہ اس میں یمین کا معنی یعنی روکنا معدوم ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے۔ فرماتے ہیں کہ جس نے کوئی قسم کھائی اور قسم سے متصلا ان شاء اللہ کہہ دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جس نے قسم کھائی اور إن شاء اللہ کہہ دیا تو وہ اپنی قسم میں سچا ہو گیا، لیکن متصلاً إن شاء اللہ کہنا ضروری ہے، کیوں کہ یمین سے فارغ ہونے کے بعد إن شاء اللہ کہنا رجوع ہے اور یمین میں رجوع نہیں ہوتا۔

اللغات:

﴿وفاء﴾ پورا کرنا۔ ﴿سمّٰی﴾ مقرر کر دیا، نام لے لیا۔ ﴿علّق﴾ مشروط کر دیا۔ ﴿منجز﴾ فوری واقع ہونے والا۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿عھدۃ﴾ ذمہ داری۔ ﴿برّ﴾ پورا کر دیا، وفا کر دیا۔

تخریج:

❶ رواه ابوداؤد، رقم الحديث: ۳۲۹۱.

❷ ابوداؤد، رقم الحديث: ۳۲۶۲.

نذر مطلق اور نذر معلق کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مطلق نذر مانی اور اسے کسی شرط پر معلق نہیں کیا اور یوں کہا للّٰہ علي صوم سنة کہ مجھ پر اللہ کے لیے سال بھر کے روزے ہیں تو اس پر مذکورہ نذر کو پورا کرنا واجب اور ضروری ہے، اس کی ایک دلیل تو قرآن کریم کی یہ آیت ہے ولیوفوا نذورھم اور دوسری دلیل یہ حدیث پاک ہے من نذر وسمّٰی فعلیه الوفاء بما سمّٰی کہ جس نے کسی متعین چیز کی نذر مانی اس پر متعین چیز کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی نے مقید نذر مانی اور نذر کو کسی شرط پر معلق کر کے یوں کہا إن شفی اللّٰہ مریض فعلي صوم سنة اگر اللہ نے میری مریض کو شفا دیدا تو مجھ پر ایک سال کا روزہ ہے اور شرط پائی گئی یعنی اس کا مریض شفایاب ہو گیا تو اس پر نذر پوری کرنا واجب ہے اور صرف کفارہ دینے سے وہ شخص بری الذمہ نہیں ہوگا۔ کیوں کہ ہماری بیان کردہ حدیث من نذر وسمّٰی الخ مطلق ہے اور اس میں ہر طرح کی نذر کو پورا کرنے کا حکم وارد ہے خواہ وہ نذر مطلق ہو یا مقید ہو۔ اور اس لیے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں معلق بالشرط منجز کی طرح ہے اور نذر منجز میں نذر ماننے والے پر اس کو پورا کرنا لازم ہے لہٰذا نذر معلق میں بھی اس کا ایفاء

لازم ہوگا۔ اور صرف کفارہ دینے سے کام نہیں چلے گا۔

لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور بعد میں یہ فرمانے لگے تھے کہ اگر کسی نے مقید نذر مانی اور یوں کہا **إن فعلت كذا فعلي حجة الخ** تو اس میں نذر پوری کرنا ضروری نہیں ہوگا اور صرف کفارہ دینے سے وہ شخص بری الذمہ ہوجائے گا، صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ ولید بن ابان کی خبر یہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ رجوع ان کی وفات سے سات روز پہلے کا ہے **وبه يفتي إسماعيل الزاهدي** رحمۃ اللہ علیہ **وشمس الأئمة السرخسي** رحمۃ اللہ علیہ **لكثرة البلوىٰ به في هذا الزمان**۔ یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے۔ اور اگر اس نے متعین کی ہوئی نذر پوری کرلی تو بھی بری الذمہ ہوجائے گا۔ اور پھر کفارہ کی ضرورت نہیں رہے گی۔ (بنایہ: ۶/۴۴)

وهذا إذا كان الخ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب ایسی چیز پر نذر معلق ہو کہ نذر ماننے والا اس شرط کے وقوع پر راضی نہ ہو مثلاً اس نے یہ کہا ہو **إن شربت الخمر فعليّ صوم سنة** اگر میں شراب پیوں تو مجھ پر ایک سال کا روزہ ہے، تو ظاہر ہے کہ اس میں یمین کے معنی ہیں، کیوں کہ اس کا مقصد معلق اور شرط پوری کرنا نہیں ہے، لہٰذا یہ لفظاً نذر ہے اور معناً یمین ہے اس لیے اسے ایفائے نذر اور تکفیر دونوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا۔

لیکن اگر نذر کو ایسی شرط پر معلق کیا ہو جس کا وجود اور وقوع اسے پسند ہو جیسے یہ کہا ہو اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دیدیا تو مجھ پر حج ہے یا صوم سنت ہے یا میرے اپنے مال کا صدقہ مجھ پر واجب ہے تو یہ صرف نذر ہوگی، یمین نہیں ہوگی۔ کیوں کہ اس میں یمین کا معنی یعنی نذر اور شرط کے وقوع سے روکنا معدوم ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں نذر ماننے والے کے قول کے نذر اور یمین دونوں ہونے اور صرف نذر رہونے کے متعلق اس کے ارادے کے حوالے سے جو ہم نے بات کہی ہے وہی صحیح ہے اور دو دو چار کی طرح واضح ہے۔

قال ومن حلف الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی قسم کھائی اور قسم سے متصلاً إن شاء اللہ کہہ دیا تو خلاف قسم کرنے سے وہ شخص حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ حدیث پاک میں ہے حضرت نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: "**من حلف علی یمین وقال إن شاء الله فقد برّ في يمينه**" اور **برّ في يمينه** کا مطلب یہ ہے کہ قسم منعقد نہیں ہوگی اس لیے وہ شخص کبھی بھی حانث نہیں ہوگا، اس کی تائید حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ترمذی اور نسائی میں موجود ہے **أن رسول الله صلی الله عليه وسلم قال من حلف علیٰ يمين فقال إن شاء الله لم يحنث** (بنايه: ٦ / ٤٠) لیکن حنث سے بچنے کے لیے متصلاً إن شاء اللہ کہنا ضروری ہے اور یمین سے فارغ ہونے یعنی کچھ دیر رکنے کے بعد إن شاء اللہ کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیوں کہ یمین سے فارغ ہونے کے بعد إن شاء اللہ کہنا درحقیقت یمین سے رجوع کرنا ہے اور یمین میں رجوع ثابت نہیں ہے اس لیے **بعد اليمين إن شاء الله** کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ **فقط والله أعلم وعلمه أتم.**

بَابُ الْيَمِيْنِ فِي الدُّخُوْلِ وَالسُّكْنٰى

یہ باب اس یمین کے احکام کے بیان میں ہے جو گھر میں داخل ہونے اور اس میں رہائش پذیر ہونے سے متعلق ہے

قسم یا تو کسی کام کے کرنے پر منعقد ہوتی ہے یا نہ کرنے پر، لہٰذا باب الیمین کے تحت جب ان الفاظ کو بیان کیا گیا ہے جن سے یمین منعقد ہوتی ہے تو ان الفاظ اور احوال کا بیان ناگزیر ہے جن سے یمین منعقد اور متعلق ہوتی ہے، اسی لیے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ علی الترتیب آئندہ کئی ابواب میں انسانی زندگی میں پیش آنے والے افعال واحوال میں یمین کے احکام ومسائل بیان کریں گے اور چوں کہ گھر میں داخل ہونا اور رہنا انسان کی دیگر حوائج وضروریات سے مقدم ہے، اسی لیے اس باب کو دیگر ابواب پر مقدم کیا گیا ہے۔ (بنایہ: ۶/ ۴۷، وہکذا فی العنایہ)

دخول کے معنی ہیں ظاہر سے جدا ہو کر باطن میں گھسنا، جانا۔

سکنیٰ کے معنی ہیں السکون في مکان علی سبیل الاستقرار والدوام یعنی مستقل طور پر ہمیشہ کے لیے کسی جگہ قیام پذیر ہونا۔

وَمَنْ حَلَفَ لَايَدْخُلُ بَيْتًا فَدَخَلَ الْكَعْبَةَ أَوِ الْمَسْجِدَ أَوِ الْبِيْعَةَ أَوِ الْكَنِيْسَةَ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّ الْبَيْتَ مَا أُعِدَّ لِلْبَيْتُوْتَةِ وَهٰذِهِ الْبِقَاعُ مَا بُنِيَتْ لَهَا، وَكَذَا إِذَا دَخَلَ دَهْلِيْزًا أَوْ ظُلَّةَ بَابِ الدَّارِ لِمَا ذَكَرْنَا، وَالظُّلَّةُ مَاتَكُوْنُ عَلَى السِّكَّةِ، وَقِيْلَ إِذَا كَانَ الدِّهْلِيْزُ بِحَيْثُ لَوْ أُغْلِقَ الْبَابُ يَبْقٰى دَاخِلًا وَهُوَ مُسَقَّفٌ يَحْنَثُ، لِأَنَّهُ يُبَاتُ فِيْهِ عَادَةً، وَإِنْ دَخَلَ صُفَّةً حَنِثَ لِأَنَّهُ يُبْنٰى لِلْبَيْتُوْتَةِ فِيْهِ فِيْ بَعْضِ الْأَوْقَاتِ فَصَارَ كَالشَّتْوِيِّ وَالصَّيْفِيِّ، وَقِيْلَ هٰذَا إِذَا كَانَتِ الصُّفَّةُ ذَاتَ حَوَائِطَ أَرْبَعَةٍ وَهٰكَذَا كَانَتْ صِفَافُهُمْ، وَقِيْلَ الْجَوَابُ مَجْرِيٌّ عَلٰى إِطْلَاقِهٖ وَهُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ: جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا اس کے بعد وہ کعبۃ اللہ میں داخل ہوا یا مسجد میں یا نصرانیوں کے گرجا میں یا یہودیوں کے کلیسا میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ بیت وہ گھر ہے جو رات گذارنے کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ جگہیں رات گزارنے کے لیے نہیں بنائی جاتیں، ایسے ہی اگر دہلیز یا دروازۂ گھر کے سائبان میں داخل ہوا (تو بھی حانث نہیں ہوگا) اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور ظلۃ اس چھجے کو کہتے ہیں جو گلی پر ہوتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اگر دہلیز اس طرح بنی ہوئی ہو کہ اگر دروازہ بند کر لیا جائے تو وہ گھر کے اندر داخل رہے اور اس پر چھت پڑی ہو تو (دہلیز میں داخل ہونے والا شخص) حانث

ہو جائے گا، کیوں کہ عادتاً اس میں رات گزاری جاتی ہے۔ اور اگر حالف چبوترہ میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ وہ کبھی کبھی رات گذارنے کے لیے بنایا جاتا ہے تو یہ صفہ سرمائی اور صفہ گرمائی کی طرح ہو گیا۔ کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس صفے کی چہار دیواری ہو اور اہل کوفہ کے صفے اس طرح کے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حکم اپنے اطلاق پر جاری ہے اور یہی صحیح ہے۔

اللغات:

﴿بیعة﴾ مندر، کفار کی عبادت گاہ، گرجا وغیرہ۔ ﴿کنیسة﴾ سینی گاگ، یہودیوں کی عبادت گاہ۔ ﴿أعِدَّ﴾ تیار کیا گیا ہو۔ ﴿بیتوتة﴾ رات گزارنا۔ ﴿بقاع﴾ واحد بقعة : قطعۂ زمین۔ ﴿ظلّة﴾ سائبان، چھپر۔ ﴿دهلیز﴾ ڈیوڑھی۔ ﴿أغلق﴾ بند کر دیا جائے۔ ﴿مسقف﴾ چھپا ہوا۔ ﴿یبات﴾ رات گزاری جائے۔ ﴿صفة﴾ چبوترا۔ ﴿حوائط﴾ واحد حائط؛ دیواریں۔

''بیت'' میں داخل نہ ہونے کی قسم کھا کر بیت اللہ وغیرہ میں داخل ہونا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ ''بیت'' میں داخل نہیں ہوگا اس کے بعد وہ بیت اللہ شریف میں داخل ہوا یا کسی مسجد میں داخل ہوا یا بیعہ یا کنیسہ میں داخل ہوا تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے ''بیت'' میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی ہے اور بیت اس گھر اور تعمیر کو کہتے ہیں جو رات گزارنے کے لیے بنایا جائے اور بیت اللہ شریف اور مساجد وغیرہ رات گزارنے کے لیے نہیں بنائی جائیں، اس لیے ان مقامات میں داخل ہونے سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر وہ شخص گھر کی دہلیز میں داخل ہوا یا گھر کے دروازے کے سائبان یعنی چھجے میں داخل ہوا تو وہ بھی حانث نہیں ہوگا کیوں کہ یہ چیزیں بھی رات گزارنے کے لیے نہیں بنائی جاتیں، لما ذکرنا سے صاحب کتاب نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور ظلہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس سے وہ چھجہ مراد ہے جو عموماً گلیوں میں لگایا جاتا ہے۔

وقیل الخ فرماتے ہیں کہ اگر دہلیز اس طرز پر بنائی گئی ہو کہ اگر دروازہ بند کر لیا جائے اور وہ مسقّف ہو تو دہلیز اندر ہو جائے تو اس صورت میں دہلیز میں داخل ہونے والا شخص گھر کے اندر داخل شمار ہوگا اور حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس طرح کی دہلیز میں عام طور پر رات گزاری جاتی ہے۔

وإن دخل صفة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حالف صفے اور چبوترے میں تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ صفہ بھی بعض دفعہ رات گزارنے کے لیے بنایا جاتا ہے جیسے سردیوں اور گرمیوں میں الگ الگ چبوترے بنائے جاتے ہیں اور اس میں رات بھی گزاری جاتی ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ صفہ میں داخل ہونے سے اس وقت حال حانث ہوگا جب صفہ کی چہار دیواری ہو، کیوں کہ کوفہ میں اسی طرح کے چبوترے کا رواج تھا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اگر صفہ مسقف ہو اور اس کی تین ہی دیواریں ہوں تو بھی اس میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس طرح کا صفہ بھی بیت کے معنی میں ہے۔

وَمَنْ حَلَفَ لَایَدْخُلُ دَارًا فَدَخَلَ دَارًا خَرِبَةً لَمْ یَحْنَثْ، وَلَوْ حَلَفَ لَایَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ فَدَخَلَهَا بَعْدَ مَا انْهَدَمَتْ وَصَارَتْ صِحْرَاءَ حَنِثَ، لِأَنَّ الدَّارَ اِسْمٌ لِلْعَرْصَةِ عِنْدَ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ، یُقَالُ دَارٌ عَامِرَةٌ وَدَارٌ

غَامِرَةٌ وَقَدْ شَهِدَتْ أَشْعُرُ الْعَرَبِ بِذٰلِكَ فَالْبِنَاءُ وَصْفٌ فِيهَا غَيْرَ أَنَّ الْوَصْفَ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ، وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ فَخَرِبَتْ ثُمَّ بُنِيَتْ أُخْرٰى فَدَخَلَهَا يَحْنَثُ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْإِسْمَ بَاقٍ بَعْدَ الْإِنْهِدَامِ، وَإِنْ جُعِلَتْ مَسْجِدًا أَوْ حَمَامًا أَوْ بُسْتَانًا أَوْ بَيْتًا فَدَخَلَهُ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ دَارًا لِاعْتِرَاضِ اِسْمٍ اٰخَرَ عَلَيْهِ وَكَذَا إِذَا دَخَلَهُ بَعْدَ انْهِدَامِ الْحَمَامِ وَأَشْبَاهِهٖ، لِأَنَّهُ لَايَعُوْدُ اِسْمُ الدَّارِ بِهٖ، وَإِنْ حَلَفَ لَايَدْخُلُ هٰذَا الْبَيْتَ فَدَخَلَهُ بَعْدَ مَا انْهَدَمَ وَصَارَ صِحْرَاءَ لَمْ يَحْنَثْ لِزَوَالِ اسْمِ الْبَيْتِ، لِأَنَّهُ لَا يُبَاتُ فِيْهِ حَتّٰى لَوْ بَقِيَتِ الْحِيْطَانُ وَسَقَطَ السَّقْفُ يَحْنَثُ لِأَنَّهُ يُبَاتُ فِيْهِ وَالسَّقْفُ وَصْفٌ فِيْهِ وَكَذَا إِذَا بُنِيَ بَيْتًا اٰخَرَ فَدَخَلَهُ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّ الْإِسْمَ لَمْ يَبْقَ بَعْدَ الْإِنْهِدَامِ.

ترجمہ: جس نے قسم کھائی کہ وہ دار میں نہیں داخل ہوگا پھر وہ کھنڈر میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہوگا پھر اس گھر کے منہدم ہوکر میدان ہوجانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ عرب اور عجم سب کے یہاں دار اس صحن کا نام ہے کہا جاتا ہے دار عامرہ بنا ہوا گھر اور دار غامرۃ کھنڈر اور ویران گھر اور عرب کے اشعار اس پر شاہد ہیں تو دار کے لیے تعمیر وصف ہے، لیکن حاضر میں وصف لغو ہے اور غائب میں معتبر ہے۔

اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر وہ گھر کھنڈر ہوگیا اس کے بعد دوبارہ بنایا گیا اور پھر حالف اس میں داخل ہوا تو حانث ہوجائے گا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ انہدام کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے۔ اور اگر (دار کے ویران ہونے کے بعد) اس جگہ مسجد بنالی گئی یا حمام یا باغ یا کمرہ بنادیا گیا پھر حالف اس میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس پر دوسرا نام لگ جانے کی وجہ سے وہ دار نہیں رہ گیا۔ ایسے ہی اگر حمام وغیرہ منہدم ہونے کے بعد اس میں داخل ہوا (تو بھی حانث نہیں ہوگا) کیوں کہ انہدام کے بعد بیت کا نام نہیں باقی رہا۔

اللغاتُ:

﴿دار﴾ گھر۔ ﴿خربة﴾ کھنڈر۔ ﴿انھدمت﴾ ٹوٹ پھوٹ گیا۔ ﴿عرصة﴾ میدان، خالی زمین۔ ﴿عامرة﴾ تعمیر شدہ۔ ﴿غامرة﴾ کھنڈر، خرابہ۔ ﴿بنیت﴾ تعمیر کیا گیا۔ ﴿حمام﴾ غسل خانہ۔ ﴿بستان﴾ باغ۔ ﴿حیطان﴾ واحد حائط؛ دیوار۔ ﴿سقف﴾ چھت۔

مذکورہ بالا صورت میں کھنڈرات میں داخل ہونا:

اس عبارت میں کئی مسائل بیان کئے گئے ہیں جو علی الترتیب ان شاء اللہ آپ کے سامنے بیان کئے جائیں گے:

(۱) اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ ''دار'' میں داخل نہیں ہوگا اس کے بعد حالف کسی ویران اور کھنڈر ''دار'' میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ کھنڈرات پر دار کا اطلاق نہیں ہوتا۔

(۲) اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہوگا پھر وہ ''دار'' منہدم ہوکر صحراء اور میدان ہوگیا اس کے بعد حالف اس صحراء میں داخل ہوا تو حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ اہل عرب وعجم دونوں کے یہاں صحراء پر دار کا اطلاق ہوتا ہے، اسی کو عربی میں عَرْصَۃٌ کہتے ہیں جس کے معنی ہیں کل موضع واسع لابناء فیہ یعنی ہر وہ کشادہ زمین جس میں عمارت نہ ہو چنانچہ اہل عرب دار عامرۃ عمارت بنی ہوئی جگہ کے لیے بولتے ہیں اور دار غامرۃ ویران اور کھنڈر جگہ کے لیے بولتے ہیں یعنی صحراء اور عرصۃ پر بھی دار کا اطلاق ہوتا ہے اور عرب کے اشعار میں بھی اس کی وضاحت ہے کہ عرصۃ اور صحراء پر دار کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور دار کے لیے بناء اور تعمیر ہونا وصف ہے لیکن یہ وصف حاضر اور اشارہ کیے ہوئے دار میں معتبر نہیں ہے اور غائب از نظر دار میں وَصفِ بناء کا اعتبار ہے اور پہلے مسئلے میں چوں کہ دار موجود نہیں ہے، کیوں کہ حالف نے مطلق ''دار'' کہا ہے اس لیے اس میں وصفِ بناء کا اعتبار ہوگا اور کھنڈر اور ویران گھر میں داخل ہونے سے وہ حالف حانث نہیں ہوگا اور دوسرے مسئلے میں چوں کہ حالف نے ھذہ الدار کہہ کر دار کو موجود اور حاضر بنا دیا ہے اس لیے اس صورت میں وصف بناء کا اعتبار نہیں ہوگا اور اشارہ کیے ہوئے دار کے عرصہ اور صحراء میں داخل ہونے سے بھی وہ شخص حانث ہوجائے گا۔

(۳) کسی نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر وہ دار ویران ہوگیا اور اسی جگہ دوسرا دار بنایا گیا اور حالف اس نوتعمیر شدہ دار میں داخل ہوا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ مشار الیہ دار کے منہدم ہونے کے باوجود اس کے عرصۃ اور صحراء پر لفظ دار کا نام اور اطلاق باقی ہے اور صرف وصف میں تبدیلی ہوئی ہے، لیکن آپ کو معلوم ہے کہ دارِ حاضرۃ میں وصف کی تبدیلی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۴) اگر دار کے ویران ہونے کے بعد وہاں دار کے بجائے مسجد بنادی گئی یا غسل خانہ یا باغ یا کمرہ بنا دیا گیا اس کے بعد حالف اس نوتعمیر شدہ عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اب اس دار کا نام اور کام سب بدل دیا گیا ہے اور نام کی تبدیلی تبدیلی عین کے مترادف ہے اور عین کی تبدیلی سے سابق عین کا نام ونشان مٹ جاتا ہے اس لیے اب حالف کسی بھی اعتبار سے داخلِ دار نہیں ہے، لہٰذا اس کے حانث ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا۔ یہی حال حمام اور مسجد وغیرہ کے منہدم ہونے کے بعد اس میں داخل ہونے کا ہے یعنی اس صورت میں بھی حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اب وہ عرصۃ مسجد یا باغ یا بیت یا حمام کا ہوگا، دار کا نہیں ہے اور نہ ہی اس پر لفظ دار کا اطلاق ہوگا۔

(۵) کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر وہ بیت منہدم ہوکر صحراء ہوگیا پھر حالف اس صحراء میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اب اس پر بیت کا اطلاق نہیں ہوگا اور انہدام کلی کے بعد اس میں رات بھی نہیں گزاری جاتی، لیکن اگر صرف بیت کی چھت گری ہو اور اس کی دیواریں باقی ہوں پھر حالف اس میں داخل ہوا تو وہ حانث ہوجائے گا، کیوں کہ چھت بیت میں وصف ہے اور چھت کی وجہ سے بیتِ کامل شمار ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ حاضر مین وصف کا اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا سقوطِ وصف کا بھی اعتبار نہیں ہوگا اور بدونِ سقف کے بھی بیت میں بیتوتت ممکن ہوگی۔

(۶) ایک شخص نے لایدخل ھذا البیت کی قسم کھائی پھر وہ بیت گر پڑ گیا اور اس کی جگہ دوسرا بیت تعمیر کیا گیا اور حالف اس میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ انہدام کے بعد وہ بیت بیت محلوف علیہ نہیں رہ گیا اور دوسرا بیت نئے سبب اور نئی صفت پر تعمیر ہوا ہے، لہٰذا وہ بیت اول کا غیر ہوگا اور محلوف علیہ میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ فَوَقَفَ عَلٰى سَطْحِهَا حَنِثَ، لِأَنَّ السَّطْحَ مِنَ الدَّارِ أَلَا تَرٰى أَنَّ الْمُعْتَكِفَ لَايَفْسُدُ اِعْتِكَافُهٗ بِالْخُرُوْجِ إِلٰى سَطْحِ الْمَسْجِدِ، وَقِيْلَ فِيْ عُرْفِنَا لَايَحْنَثُ، قَالَ وَإِذَا دَخَلَ دِهْلِيْزَهَا يَحْنَثُ ويجيب أَنْ يَكُوْنَ عَلَى الْفَصِيْلِ الَّذِيْ تَقَدَّمَ، وَإِنْ وَقَفَ فِيْ طَاقِ الْبَابِ بِحَيْثُ إِذَا أُغْلِقَ الْبَابُ كَانَ خَارِجًا لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّ الْبَابَ لِإِحْرَازِ الدَّارِ وَمَافِيْهَا فَلَمْ يَكُنِ الْخَارِجُ مِنَ الدَّارِ، قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَايَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ وَهُوَ فِيْهَا لَمْ يَحْنَثْ بِالْقُعُوْدِ حَتّٰى يَخْرُجَ ثُمَّ يَدْخُلَ اِسْتِحْسَانًا، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَحْنَثَ، لِأَنَّ الدَّوَامَ لَهٗ حُكْمُ الْاِبْتِدَاءِ، وَجْهُ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّ الدُّخُوْلَ لَادَوَامَ لَهٗ، لِأَنَّهٗ اِنْفِصَالٌ مِنَ الْخَارِجِ إِلَى الدَّاخِلِ.

ترجمہ: جس نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ چھت بھی گھر میں داخل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں مسجد کی چھت پر جانے سے معتکف کا اعتکاف فاسد نہیں ہوتا اور کہا گیا ہے کہ ہمارے عرف میں حانث نہیں ہوگا۔ فرماتے ہیں اگر حالف گھر کی دہلیز میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا، لیکن یہ ضروری ہے کہ دہلیز اسی تفصیل کے مطابق ہو جو گذر چکی ہے، اور اگر حالف دروازے کی محراب میں کھڑا ہو بایں طور کہ اگر دروازہ بند کرلیا جائے تو وہ باہر رہے تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ دروازہ گھر اور اس میں جو کچھ ہو اس کی حفاظت کے لیے ہوتا ہے لہٰذا جو حصہ دروازے سے باہر ہوگا وہ دار میں سے نہیں ہوگا۔

فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی اس دار میں داخل نہیں ہوگا حالانکہ وہ اسی دار میں ہے تو وہاں ٹھہرنے سے حانث نہیں ہوگا حتی کہ اگر نکل کر پھر داخل ہوا تو استحساناً (حانث ہو جائے گا) اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ (وہاں رہتے ہوئے) حانث ہو جائے، اس لیے کہ دوام کو ابتداء کا حکم حاصل ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دخول کو دوام حاصل نہیں ہے، کیوں کہ باہر سے اندر کی طرف جانے کا نام دخول ہے۔

اللغات:

﴿وقف﴾ کھڑا ہوا۔ ﴿سطح﴾ چھت کی اوپری منزل۔ ﴿دھلیز﴾ ڈیوڑھی۔ ﴿قعود﴾ بیٹھنا۔ ﴿انفصال﴾ جدائی۔ ﴿احراز﴾ حفاظت کرنا۔

مذکورہ بالا صورت میں چھت پر چڑھنا:

اس عبارت میں کل چار مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر اس دار کی چھت پر کھڑا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ چھت بھی دار میں داخل اور شامل ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی معتکف مسجد کی چھت پر چلا جائے تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوتا اس سے بھی معلوم ہوا کہ سطح دار دار میں داخل ہے کیوں کہ اگر چھت، دار سے خارج اور باہر ہوتی تو معتکف کا اعتکاف فاسد ہو جاتا۔ فقیہ ابواللیث فرماتے ہیں کہ اگر حالف عجمی ہو تو دار کی چھت پر چڑھنے سے وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ عجم کے عرف میں سطح کو دار میں شامل اور شمار نہیں کیا جاتا۔ جامع قاضی خان میں بھی یہی حکم مذکور ہے، لیکن صاحب بنایہ فرماتے ہیں کہ والصحیح جواب الکتاب إنه یحنث

یعنی حانث ہونے کا قول ہی صحیح ہے۔ (بنایہ ۶/۵۴)

(۲) لایدخل هذه الدار کی قسم کھانے والا شخص اگر گھر کی دہلیز میں داخل ہوا اور دہلیز اس طرح بنی ہو کہ دروازہ بند کرنے سے وہ اندر ہو جائے تو حالف حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس صورت میں وہ دار میں داخل شمار ہوگا۔

(۳) اگر یہ حالف دروازہ دار کی محراب میں داخل ہوا اور محراب اس پوزیشن میں ہو کہ دروازہ بند کرنے سے وہ باہر رہ جاتی ہو تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ گھر اور اس کے سامان کی حفاظت کے لیے ہی دروازہ بنایا جاتا ہے، لہٰذا جو حصہ دروازے سے باہر ہوگا وہ دار سے بھی باہر ہوگا اور اس حصے میں داخل ہونے والا شخص حانث نہیں ہوگا۔

(۴) ایک شخص نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا حالانکہ وہ اسی (محلوف علیہا) دار میں موجود ہو تو قسم کھانے کے بعد اس میں ٹھہرنے سے استحساناً وہ شخص حانث نہیں ہوگا، ہاں جب وہاں سے نکل کر دوبارہ اس دار میں داخل ہوگا تو حانث ہوگا، لیکن قیاساً قسم کے بعد ٹھہرنے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا، کیوں کہ دوام کو ابتداء کا درجہ حاصل ہے، اس لیے کہ دوام کے لیے ابتداء لازم ہے، لہٰذا موجود رہنا از سرنو داخل ہونے کے درجے میں ہوگا اور حالف حانث ہو جائے گا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دخول کو دوام حاصل نہیں ہے، اس لیے کہ باہر سے اندر جانے کو دخول کہتے ہیں اور یہ دخول چند سیکنڈ میں متحقق ہو جاتا ہے، لہٰذا دوام کو دخول نہیں مانیں گے اور دوام سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

وَلَوْ حَلَفَ لَايَلْبَسُ هٰذَا الثَّوْبَ وَهُوَ لَابِسُهٗ فَنَزَعَهٗ فِي الْحَالِ لَمْ يَحْنَثْ، وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَرْكَبُ هٰذِهِ الدَّابَّةَ وَهُوَ رَاكِبُهَا فَنَزَلَ مِنْ سَاعَتِهٖ لَمْ يَحْنَثْ، أَوْ حَلَفَ لَايَسْكُنُ هٰذِهِ الدَّارَ وَهُوَ سَاكِنُهَا فَأَخَذَ فِي النَّقْلَةِ مِنْ سَاعَتِهٖ، وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَحْنَثُ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَإِنْ قَلَّ، وَلَنَا أَنَّ الْيَمِيْنَ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ فَيُسْتَثْنٰى مِنْهُ زَمَانُ تَحَقُّقِهٖ، فَإِنْ لَبِثَ عَلٰى حَالِهٖ سَاعَةً حَنِثَ، لِأَنَّ هٰذِهِ الْأَفَاعِيْلَ لَهَا دَوَامٌ بِحُدُوْثِ أَمْثَالِهَا، أَلَايَرٰى أَنَّهٗ يُضْرَبُ لَهَا مُدَّةٌ، يُقَالُ رَكِبْتُ يَوْمًا وَلَبِسْتُ يَوْمًا، بِخِلَافِ الدُّخُوْلِ، لِأَنَّهٗ لَايُقَالُ دَخَلْتُ يَوْمًا بِمَعْنَى الْمُدَّةِ وَالتَّوْقِيْتِ، وَلَوْ نَوَى الْاِبْتِدَاءَ الْخَالِصَ يُصَدَّقُ، لِأَنَّهٗ مُحْتَمَلُ كَلَامِهٖ.

ترجمہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا حالانکہ وہ اس کپڑے کو پہنے ہوئے ہو، لیکن فوراً اسے اتار دیا تو حانث نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اگر قسم کھائی کہ اس سواری پر سوار نہیں ہوگا حالانکہ وہ اس پر سوار ہو کر پھر فوراً اتر جائے تو حانث نہیں ہوگا، یا یہ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا حالانکہ وہ اسی میں رہتا ہو تو پھر اسی وقت گھر کا سامان منتقل کرنے میں لگ گیا (تو حانث نہیں ہوگا) امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حانث ہو جائے گا اس لیے کہ شرط پائی گئی اگر چہ معمولی سی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم پوری کی جانے کے لیے ہی کھائی جاتی ہے لہٰذا قسم پوری ہونے کا زمانہ مستثنیٰ ہوگا پھر اگر وہ قسم تھوڑی دیر اپنی حالت پر برقرار رہا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ان افاعیل کو دوام حاصل ہوتا ہے، اس لیے کہ ان جیسے افعال پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ کیا دکھتا نہیں کہ ان کاموں کے لیے وقت متعین کی جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے رہا۔ برخلاف دخول کے، کیوں کہ یہ نہیں کہا جاتا دخلت یوماً (میں دن

بھر داخل رہا) توقیت اور مدت کے معنی میں۔ اور اگر حالف نے از سرنو ابتداء کی نیت کی ہو تو اس کی تصدیق کر لی جائے گی، کیوں کہ یہ اس کے کلام کا احتمال رکھتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿لا یلبس﴾ نہیں پہنے گا۔ ﴿ثوب﴾ کپڑا۔ ﴿نزع﴾ اُتار دیا۔ ﴿لا یر کب﴾ نہیں سوار ہوگا۔ ﴿دابّة﴾ سواری، جانور۔ ﴿نزل﴾ اُتر گیا۔ ﴿لا یسکن﴾ نہیں رہائش رکھے گا۔ ﴿من ساعته﴾ اُسی وقت۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿برّ﴾ قسم پورا کرنا۔ ﴿توقیت﴾ مقرر کرنا، وقت طے کرنا۔

حال مستمر کو ترک کرنے کی قسم کھانا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کوٹ پتلون پہنے ہوئے ہے اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قسم کھا کر کہتا ہے کہ بخدا میں یہ کپڑا نہیں پہنوں گا اور قسم کھاتے ہی اسے اتار پھینکتا ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص موٹر سائکل پر سوار ہے اور اسی حالت میں قسم کھا کر اور موٹر سائیکل کی طرف اشارہ کر کے کہتا بخدا میں اس سواری پر سوار نہیں ہوں گا اور فوراً اتر جاتا ہے تو بھی حانث نہیں ہوگا۔ یا کوئی شخص ایک گھر میں قیام پذیر ہے اور قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا اور پھر فوراً علی الترتیب سامان منتقل کرنے میں مشغول ہوگیا تو یہ بھی حانث نہیں ہوگا۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں حالف حانث ہو جائے گا، کیوں کہ حنث کی شرط (یعنی محلوف علیہ کو پہننا، اس پر سوار ہونا اور اس میں رہنا علی الترتیب) پائی گئی اگر چہ تھوڑی ہی دیر کے لیے پائی گئی لیکن چوں کہ شرط حنث میں قلیل اور کثیر سب برابر ہے اس لیے تھوڑی پہننے، سوار ہونے اور گھر میں رہنے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اسی لیے کھائی جاتی ہے تاکہ اسے پوری کیا جاسکے اور صورت مسئلہ میں چوں کہ نہ پہننے اور نہ رہنے کی قسم ہے، اس لیے اس فعل منع کو انجام دینے کے لیے حالف کے پاس کم از کم اتنا وقت رہنا چاہئے کہ اس وقت میں اس کا یہ کام کرنا اور نہ کرنا واضح ہو جائے اور وقوع شرط اور وجود شرط کا وقت تحقق یمین کے لیے ناکافی ہے اس لیے یہ وقت تحقق یمین سے مستثنیٰ ہوگا اور اس وقت میں حالف کے فعل کو خلاف قسم نہیں شمار کیا جائے گا، اسی لیے ہمارے یہاں ان صورتوں میں موجودہ وقت کے اعتبار سے وہ حانث نہیں ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھانے کے بعد حالف تھوڑی دیر اپنی حالت پر قائم رہا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ لبس، رکوب اور سکون میں سے ہر ہر فعل کو دوام حاصل ہے، لہٰذا اس دوام کو ابتداء کا درجہ دے کر حالف کو حانث قرار دیا جائے گا۔ اور ان افعال کے لیے حصولِ دوام کی دلیل یہ ہے کہ ان کے لیے وقت اور مدت کی تعیین کی جاتی ہے چنانچہ رکبت یوماً اور لبست یوماً کہہ کر دن بھر سوار رہنا اور دن بھر پہنے رہنا مراد لیا جاتا ہے۔ ان کے برخلاف فعل دخول کو دوام نہیں حاصل ہے، کیوں کہ دخلت یوماً بول کر دن بھر داخل ہوتے رہنا مراد نہیں لیا جاتا۔

ولو نوی الخ فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے قسم کے بعد تھوڑی دیر رک کر اپنی یہ نیت ظاہر کی کہ میرا مقصد یہ تھا کہ میں یہ کپڑا اتار کر اسے دوبارہ از سرنو نہیں پہنوں گا یا اس سواری سے اترنے کے بعد دوبارہ اس پر سوار نہیں ہوں گا تو اس کی نیت کی تصدیق کی

جائے گی اور وہ شخص قسم کے بعد علی حالہ تھوڑی دیر ٹھہرنے کے باوجود حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کے کلام میں اس نیت کا احتمال ہے، لہٰذا یہ احتمال معتبر ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَايَسْكُنُ هٰذِهِ الدَّارَ فَخَرَجَ بِنَفْسِهٖ، وَمَتَاعُهٗ وَأَهْلُهٗ فِيْهَا وَلَمْ يُرِدِ الرُّجُوْعَ إِلَيْهَا حَنِثَ، لِأَنَّهٗ يُعَدُّ سَاكِنًا بِبَقَاءِ أَهْلِهٖ وَمَتَاعِهٖ فِيْهَا عُرْفًا فَإِنَّ السُّوْقِيَّ عَامَّةُ نَهَارِهٖ فِي السُّوْقِ، وَيَقُوْلُ أَسْكُنُ سِكَّةَ كَذَا، وَالْبَيْتُ وَالْمَحَلَّةُ بِمَنْزِلَةِ الدَّارِ، وَلَوْكَانَ الْيَمِيْنُ عَلَى الْمِصْرِ لَايَتَوَقَّفُ الْبِرُّ عَلٰى نَقْلِ الْمَتَاعِ وَالْأَهْلِ فِيْمَا رُوِيَ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، لِأَنَّهٗ لَا يُعَدُّ سَاكِنًا فِي الَّذِي انْتَقَلَ عَنْهُ عُرْفًا، بِخِلَافِ الْأَوَّلِ، وَالْقَرْيَةُ بِمَنْزِلَةِ الْمِصْرِ فِي الصَّحِيْحِ مِنَ الْجَوَابِ، ثُمَّ قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَابُدَّ مِنْ نَقْلِ كُلِّ الْمَتَاعِ حَتّٰى لَوْ بَقِيَ وَتَدٌ يَحْنَثُ، لِأَنَّ السُّكْنٰى قَدْ ثَبَتَ بِالْكُلِّ فَيَبْقٰى مَابَقِيَ شَيْءٌ مِنْهُ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ يُعْتَبَرُ نَقْلُ الْأَكْثَرِ، لِأَنَّ نَقْلَ الْكُلِّ قَدْ يَتَعَذَّرُ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ يُعْتَبَرُ نَقْلُ مَايَقُوْمُ بِهٖ "كَدْ خُذَائِيَّتُهٗ" لِأَنَّ مَا وَرَاءَ ذٰلِكَ لَيْسَ مِنَ السُّكْنٰى، قَالُوْا هٰذَا أَحْسَنُ وَأَرْفَقُ بِالنَّاسِ وَيَنْبَغِيْ أَنْ يَنْتَقِلَ إِلٰى مَنْزِلٍ اٰخَرَ بِلَا تَاخِيْرٍ حَتّٰى يَبَرَّ، فَإِنِ انْتَقَلَ إِلَى السِّكَّةِ أَوْ إِلَى الْمَسْجِدِ قَالُوْا لَا يَبَرُّ، دَلِيْلُهٗ فِي الزِّيَادَاتِ أَنَّ مَنْ خَرَجَ بِعِيَالِهٖ مِنْ مِصْرِهٖ فَمَا لَمْ يَتَّخِذْ وَطَنًا اٰخَرَ يَبْقٰى وَطَنُهُ الْأَوَّلُ فِيْ حَقِّ الصَّلَاةِ، كَذَا هٰذَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہیں رہے گا پھر وہ خود تو نکل لیا، لیکن اس کا سامان اور اس کے اہل وعیال اسی گھر میں رہ گئے اور اگر حالف کا اس گھر میں دوبارہ جانے کا ارادہ نہیں ہے تو وہ حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس گھر میں حالف کے اہل وعیال اور سامان کی موجودگی سے عرفاً وہ شخص ساکن شار ہوگا چنانچہ ایک بازاری شخص اکثر دن بازار میں رہتا ہے اور کہتا ہے میں فلاں گلی میں رہتا ہوں اور بیت اور محلہ دار کے درجے میں ہیں۔

اور اگر شہر پر قسم کھائی (کہ میں اس شہر میں نہیں رہوں گا) تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی رُوایت کے مطابق سامان اور اہل وعیال منتقل کرنے پر قسم کا پورا ہونا موقوف نہیں ہوگا، کیوں کہ انسان جس شہر سے منتقل ہو جاتا ہے عرفاً اس شہر کا باشندہ نہیں کہلاتا، برخلاف پہلے مسئلے کے۔ اور صحیح جواب میں قریہ شہر کے درجے میں ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (قسم پوری ہونے کے لیے) پورے سامان کو منتقل کرنا ضروری ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی باقی رہے گی تو حالف حانث ہو جائے گا، کیوں کہ پورے سامان کی وجہ سے رہائش ثابت ہوئی تھی، لہٰذا جب تک ایک سامان بھی باقی رہے گا اس وقت تک رہائش باقی رہے گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر سامان کو منتقل کرنا معتبر ہوگا، اس لیے کہ کبھی کبھی پورے سامان کو منتقل کرنا متعذر رہوتا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اتنی مقدار میں نقل کرنا معتبر ہوگا جس سے امور خانہ داری کا انتظام اور قیام ہو سکے، اس لیے کہ اس کے علاوہ سامان سکنی میں داخل نہیں

ہے۔ حضرات مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول احسن ہے اور لوگوں کے لیے زیادہ آرام دہ ہے۔ اور حالف کو چاہئے کہ وہ بلا تاخیر دوسرے مکان میں منتقل ہوجائے تا کہ قسم پوری ہوجائے، لیکن اگر وہ گلی کوچے یا مسجد میں منتقل ہوا تو مشائخ نے فرمایا کہ قسم پوری نہیں ہوگی، زیادات میں اس کی دلیل یہ ہے کہ جوشخص اپنے اہل وعیال کو لے کر اپنے شہر سے نکلا تو جب تک وہ دوسرا وطن نہیں بنالیتا اس وقت تک نماز کے حق میں اس کا وطنِ اول باقی رہے گا ایسے ہی یہ بھی ہوگا۔

اللغات:

﴿متاع﴾ سامان۔ ﴿لم یُرِد﴾ ارادہ نہیں کیا۔ ﴿یُعدُّ﴾ شمار کیا جاتا ہے۔ ﴿سوقیّ﴾ بازاری۔ ﴿نہار﴾ دِن۔ ﴿سکّۃ﴾ گلی، کوچہ۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿قریۃ﴾ بستی۔ ﴿مصر﴾ شہر۔ ﴿وتد﴾ کیل، میخ۔ ﴿سکنٰی﴾ رہائش۔ ﴿یبرّ﴾ قسم پوری کرے۔

حال مستمر کو ترک کرنے کی قسم کھانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا، اس کے بعد وہ شخص اس گھر سے نکل گیا اور اس نیت سے نکلا کہ دوبارہ کبھی اس میں قدم نہیں رکھے گا، لیکن اس کے اہل وعیال اور اس کے رہائشی سامان اس کے جانے کے بعد بھی اسی گھر میں ہوں تو وہ شخص حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اہل وعیال اور ساز وسامان کے اس گھر میں باقی رہنے سے عرفاً اس شخص کو بھی اس گھر کا باشندہ قرار دیا جائے گا اور صرف اس کا نکلنا کما حقہ اور کلی طور پر نکلنا شمار نہیں ہوگا فلذا یحنث، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک بازاری شخص جو دن بھر بازار میں رہتا ہے لیکن جب اس سے اس کی رہائش کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں محلے میں رہتا ہوں یعنی چوں کہ اس محلے میں اس کے اہل ومتاع محلوف علیہا دار میں مقیم ہیں لہٰذا وہ بھی وہیں کا مقیم شمار کیا جائے گا اور حانث ہوجائے گا۔

والبیت والمحلة بمنزلة الدار الخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ لاأسکن هذه الدار کے بجائے لاأسکنُ هذا البیت کہتا یا لاأسکن هذه المحلة کہتا تو ان کا حکم بھی لاأسکن هذه الدار جیسا ہوگا۔

ولو کان الیمین الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی لاأسکن هذا المصر تو صرف حالف کے اس شہر سے نکلنے سے قسم پوری ہوجائے گی اور قسم کا پوری ہونا اس کے اہل وعیال کے منتقل ہونے پر موقوف نہیں ہوگا، یعنی اگر اس کے اہل ومتاع اسی شہر میں ہوں اور تنہا وہ خود نکلا ہو تو بھی حانث نہیں ہوگا۔ یہ روایت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان جس شہر سے نکل جاتا ہے عرفاً اس شہر کا باشندہ نہیں کہلاتا ہے اگر چہ اس کے اہل ومتاع اسی شہر میں ہوں۔ لیکن اگر دار اور محلے یا بیت سے نکلتا ہے اور اس کے اہل ومتاع اسی جگہ ہوتے ہیں جہاں سے وہ نکلا ہے تو وہ بھی اس جگہ کا باشندہ کہلاتا ہے۔

والقریة بمنزلة المصر الخ فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق گاؤں شہر کے حکم میں ہے لہٰذا جو حکم لاأسکن هذا المصر کا ہے وہی لاأسکن هذه القریة کا بھی ہوگا۔ في الصحیح کہہ کر ان بعض مشائخ کے قول سے احتراز کیا گیا ہے جو قریة کو دار کے حکم میں مانتے ہیں۔ (بنایہ)

ثم قال أبو حنیفة رحمۃ اللہ علیہ الخ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حالف اسی وقت اپنی قسم میں سچا ہوگا جب وہ اپنے گھر کا ایک

ایک سامان منتقل کردے اور کوئی بھی سامان نہ چھوڑے حتی کہ اگر ایک کیل بھی باقی بچے گی تو وہ شخص حانث ہو جائے گا، کیوں کہ محلوف علیہ دار میں پورے سامان ہے سے سکنی ثابت ہوئی تھی، لہٰذا جب تک ایک سامان بھی باقی رہے گا اس وقت تک سکنیٰ باقی رہے گی اور جب تک سکنیٰ باقی رہے گی تو حالف حانث ہو جائے گا۔ اور جب سکنی باقی رہے گی تو حالف حانث ہو جائے گا۔

حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قسم میں سچا ہونے کے لیے اکثر سامان کو منتقل کرنا ضروری ہے اور اکثر کو کل کے قائم مقام مان لیا جائے گا، کیوں کہ فقہ کا ضابطہ ہے للأکثر حکم الکل اور پھر پورے سامان کو نقل کرنا متعذر اور دشوار بھی ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی اکثر سامان نقل کرنے سے وہ شخص قسم میں سچا ہو جائے گا اور حانث نہیں ہوگا۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اتنی مقدار میں سامان منتقل کرنا ضروری ہے جس سے امور خانہ داری کا نظم وانتظام ہو سکے اور حوائج منزلیہ پوری ہو سکیں، کیوں کہ سکونت اور رہائش کے لیے یہ مقدار کافی ووافی ہے اور اس کے علاوہ کو سکنیٰ میں عمل دخل نہیں ہے حضرات مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ تعبیر اور یہ تفسیر اچھی بھی ہے اور لوگوں کے لیے باعث راحت بھی ہے۔

وینبغي الخ فرماتے ہیں کہ جو شخص اس طرح کی قسم کھائے اسے چاہئے کہ وہ قسم کے بعد بلا تاخیر کسی دوسرے مقام میں منتقل ہو جائے تا کہ اپنی قسم میں سچا ہو جائے اور حانث ہونے سے بچ جائے، لیکن اگر وہ شخص کسی مسجد یا کوچے میں منتقل ہو جائے تا کہ اپنی قسم میں سچا ہو جائے اور حانث ہونے سے بچ جائے، لیکن اگر وہ شخص کسی مسجد یا کوچے میں منتقل ہوا تو قسم پوری نہیں ہوگی اور وہ حانث ہو جائے گا اس کی دلیل زیادات کے اس مسئلے سے ماخوذ ہے کہ جو شخص اپنے اہل وعیال کو لے کر ایک شہر سے نکلا تو جب تک وہ دوسری جگہ اپنا وطن نہ بنالے نماز کے حق میں اس کا وطن اول باقی رہے گا اور اسے قصر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اسی طرح دوسرا وطن بنانے سے پہلے پہلے یمین کے حق میں بھی اس کا وطن اول برقرار رہے گا اور وہ حانث ہو جائے گا۔ واللّٰہ أعلم وعلمہ أتم.

بَابُ الْيَمِيْنِ فِي الْخُرُوْجِ وَالْإِتْيَانِ وَالرُّكُوْبِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ

یہ باب گھر سے نکلنے، گھر میں آنے اور سوار ہونے وغیرہ کے متعلق قسم کے بیان میں ہے

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ فَأَمَرَ إِنْسَانًا فَحَمَلَهُ فَأَخْرَجَهُ حَنِثَ، لِأَنَّ فِعْلَ الْمَأْمُوْرِ مُضَافٌ إِلَى الْآمِرِ فَصَارَ كَمَا إِذَا رَكِبَ دَابَّةً فَخَرَجَتْ، وَلَوْ أَخْرَجَهُ مُكْرَهًا لَمْ يَحْنُثْ، لِأَنَّ الْفِعْلَ لَمْ يَنْتَقِلْ إِلَيْهِ لِعَدَمِ الْأَمْرِ، وَلَوْ حَمَلَهُ بِرِضَاهُ لَا بِأَمْرِهِ لَايَحْنُثُ فِي الصَّحِيْحِ، لِأَنَّ الْإِنْتِقَالَ بِالْأَمْرِ لَابِمُجَرَّدِ الرِّضَاءِ. قَالَ وَلَوْ حَلَفَ لَايَخْرُجُ مِنْ دَارِهِ إِلَّا إِلَى جَنَازَةٍ فَخَرَجَ إِلَيْهَا ثُمَّ أَتٰى حَاجَةً أُخْرٰى لَمْ يَحْنُثْ، لِأَنَّ الْوُجُوْدَ خُرُوْجٌ مُسْتَثْنٰى وَالْمُضِيُّ بَعْدَ ذٰلِكَ لَيْسَ بِخُرُوْجٍ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَخْرُجُ إِلٰى مَكَّةَ فَخَرَجَ يُرِيْدُهَا ثُمَّ رَجَعَ حَنِثَ لِوُجُوْدِ الْخُرُوْجِ عَلٰى قَصْدِ مَكَّةَ وَهُوَ الشَّرْطُ، إِذِ الْخُرُوْجُ هُوَ الْإِنْفِصَالُ مِنَ الدَّاخِلِ إِلَى الْخَارِجِ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْتِيْهَا لَمْ يَحْنُثْ حَتّٰى يَدْخُلَهَا، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُصُوْلِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُوْلَا لَهُ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَذْهَبُ إِلَيْهَا قِيْلَ هُوَ كَالْإِتْيَانِ وَقِيْلَ كَالْخُرُوْجِ وَهُوَ الْأَصَحُّ، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الزَّوَالِ.

ترجمہ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ مسجد سے نہیں نکلے گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا اور اس نے اسے اٹھا کر مسجد سے باہر کر دیا تو حالف حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ مامور کا فعل آمر کی طرف منسوب ہوتا ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے وہ کسی سواری پر سوار ہوا اور سواری مسجد سے نکل گئی اور اگر کسی نے زبردستی اسے نکال دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا کیوں کہ حکم نہ ہونے کی وجہ سے فعل اس کی طرف منتقل نہیں ہوا۔ اور اگر کسی نے حالف کو اس کی مرضی سے اٹھایا لیکن حالف نے اٹھانے کا حکم نہیں دیا تھا تو بھی قول صحیح میں وہ حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ فعل حکم سے منتقل ہوتا ہے، محض رضامندری سے منتقل نہیں ہوتا۔

فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ جنازہ میں شرکت کرنے کے علاوہ (کسی اور مقصد سے) اپنے گھر سے نہیں نکلے گا پھر جنازہ میں شرکت کے لیے نکلا اس کے بعد دوسری ضرورت میں چلا گیا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اسی چیز کے لیے نکلنا پایا گیا ہے جس کا اس نے استثناء کیا تھا اور خروج مستثنیٰ کے بعد اس کا کہیں جانا خروج (من الدار) نہیں ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ مکہ مکرمہ کے لیے نہیں نکلے گا پھر مکہ مکرمہ جانے کے ارادے سے نکلا لیکن واپس ہو گیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ مکہ مکرمہ کے ارادے سے نکلنا پایا گیا اور یہی چیز شرط تھی اس لیے کہ خروج اندر سے نکل کر باہر آنے کا نم ہے، اور اگر یہ قسم کھائی کہ مکہ مکرمہ نہیں جائے گا تو مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے بغیر حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اتیان پہنچنے کے معنی میں ہے، اللہ پاک کا ارشا دگرامی ہے فاتیا فرعون فقولا لہ تم دونوں فرعون کے پاس پہنچ کر اس سے کہو۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ مکرمہ کی طرف نہیں جائے گا تو ایک قول یہ ہے کہ یہ اتیان کی طرح ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ خروج کی طرح ہے اور یہی اصح ہے، کیوں کہ ذہاب، زوال (ہٹنے اور ٹلنے) کے معنی میں ہے۔

اللغات:

﴿حمله﴾ اس کو اٹھا لیا۔ ﴿أخرجه﴾ اس کو نکال دیا۔ ﴿صار﴾ ہو گیا۔ ﴿مجرّد﴾ صرف، محض۔ ﴿مضیّ﴾ چلنا، چلتے رہنا۔ ﴿انفصال﴾ جدائی، علیحدگی۔ ﴿فأتیا﴾ تم دونوں آؤ۔

مسجد یا گھر وغیرہ سے کبھی نہ نکلنے کی قسم کھانا:

عبارت میں خروج کی قسم سے متعلق کئی مسائل بیان کیے گئے ہیں:

(۱) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ مسجد سے نہیں نکلے گا پھر اس نے کسی شخص کو حکم دیا کہ اسے مسجد سے نکال باہر کردے اور اس نے کر دیا تو آمر یعنی حالف حانث ہو جائے گا، کیوں کہ مامور کا فعل آمر کی طرف منسوب ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ آمر یعنی حالف خود ہی نکلا ہے یا حالف کسی سواری پر سوار ہوا اور سواری نے اسے نکال دیا تو ان صورتوں میں وہ حانث ہو جاتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر کسی نے زبردستی اسے نکال باہر کر دیا تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے مخرج کو نکالنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس لیے مُخرج کا فعل اس حالف کی طرف منتقل نہیں ہوا اور نکلنے میں حالف کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے حالف کو زبردستی تو نہیں نکالا بلکہ اس کی خوشی اور مرضی سے نکالا، لیکن حالف نے اسے حکم نہیں دیا تھا تو بھی قول صحیح کے مطابق حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ مُخرج کا فعل امر بالاخراج سے حالف کی طرف منتقل ہوگا نہ کہ رضامندی سے اور یہاں امر معدوم ہے فلایحنث الحالف۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ جنازے میں شرکت کرنے کے علاوہ کسی اور کام سے اپنے گھر سے نہیں نکلے گا پھر وہ جنازے میں شرکت کے لیے نکلا اور وہیں سے کسی دوسرے کام کے لیے بھی چلا گیا تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ شخص اسی کام کے لیے نکلا ہے جس کام (جنازے) کا اس نے استثناء کیا تھا اور اس کام کے بعد کسی دوسری ضرورت سے نکلنا خروج نہیں ہے، کیوں کہ خروج داخل سے خارج کی طرف نکلنے کا نام ہے اور وہ یہاں معدوم ہے۔

(۳) قسم کھائی کہ مکہ کے لیے نہیں نکلے گا پھر مکہ مکرمہ جانے کے ارادے سے گھر سے نکلا لیکن راستے سے واپس آ گیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ مکہ مکرمہ کے ارادے سے نکلنا پایا گیا۔ اور یہی چیز شرط تھی۔ تو جب شرط یعنی خروج کا وجود پایا گیا تو مشروط یعنی حالف ہونا بھی پایا جائے گا۔

(۴) اگر قسم کھائی کہ مکہ مکرمہ نہیں آئے گا تو جب تک مکہ مکرمہ میں داخل نہیں ہوگا اس وقت تک حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ إتیان پہنچنے کے معنیٰ میں ہے جیسا کہ آیت قرآنیہ میں بھی اتیان سے پہنچنا ہی مراد ہے، اس لیے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے پہلے وہ شخص حانث نہیں ہوگا۔

(۵) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ مکہ مکرمہ کی طرف نہیں جائے گا تو ایک قول یہ ہے کہ اس کا حکم اتیان جیسا ہے یعنی جب تک مکہ مکرمہ میں داخل نہیں ہوگا اس وقت تک حانث نہیں ہوگا، یہ قول نصر بن یحییٰ کی طرف منسوب ہے۔ دوسرا قول جو محمد بن سلمۃ کا ہے یہ ہے کہ ذہاب کا حکم خروج کی طرح ہے اور مکہ مکرمہ کی طرف نکلنے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ ذہاب اپنی جگہ سے ٹلنے اور ہٹنے کے معنی میں ہے اور یہ معنی خروج سے متحقق ہو جاتے ہیں، صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دوسرا قول ہی اصح اور معتمد ہے۔

قَالَ وَإِنْ حَلَفَ لَيَأْتِيَنَّ الْبَصْرَةَ فَلَمْ يَأْتِهَا حَتّٰى مَاتَ حَنِثَ فِيْ اٰخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ حَيَاتِهٖ، لِأَنَّ الْبِرَّ قَبْلَ ذٰلِكَ مَرْجُوٌّ، وَلَوْ حَلَفَ لَيَأْتِيَنَّهٗ غَدًا إِنِ اسْتَطَاعَ فَهٰذَا عَلَى اسْتِطَاعَةِ الصِّحَّةِ دُوْنَ الْقُدْرَةِ، وَفَسَّرَهٗ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَقَالَ إِذَا لَمْ يَمْرَضْ وَلَمْ يَمْنَعْهُ السُّلْطَانُ وَلَمْ يَجِئْ أَمْرٌ لَايَقْدِرُ عَلٰى إِتْيَانِهٖ فَلَمْ يَأْتِ حَنِثَ، وَإِنْ عَنٰى اِسْتِطَاعَةَ الْقَضَاءِ دُيِّنَ فِيْ مَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى، وَهٰذَا لِأَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِسْتِطَاعَةِ فِيْمَا يُقَارِنُ الْفِعْلَ وَيُطْلَقُ الْاِسْمُ عَلٰى سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَصِحَّةِ الْأَسْبَابِ فِي الْمُتَعَارَفِ فَعِنْدَ الْإِطْلَاقِ يَنْصَرِفُ إِلَيْهِ، وَيَصِحُّ نِيَّةُ الْأَوَّلِ دِيَانَةً، لِأَنَّهٗ نَوٰى حَقِيْقَةَ كَلَامِهٖ، ثُمَّ قِيْلَ يَصِحُّ قَضَاءً أَيْضًا لِمَا بَيَّنَّا، وَقِيْلَ لَايَصِحُّ، لِأَنَّهٗ خِلَافُ الظَّاهِرِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ بصرہ میں ضرور آئے گا، لیکن وہ بصرہ نہیں آسکا یہاں تک کہ مرگیا تو وہ اپنی حیات کے آخری جزء میں حانث ہوگا، کیوں کہ اس سے پہلے قسم پوری ہونا متوقع ہے۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ اگر قادر ہوا تو کل فلاں کے پاس ضرور آئے گا تو اس سے صحت کی استطاعت مراد ہوگی، نہ کہ استطاعتِ قدرت مراد ہوگی۔ جامع صغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر وہ بیمار نہ ہوا اور بادشاہ نے اسے (جانے سے) منع نہ کیا اور کوئی ایسا معاملہ بھی درپیش نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ آنے پر قادر نہ ہوسکا اور (پھر بھی) وہ نہ آیا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر حالف نے استطاعتِ قضاء مراد لی تو اسکے اور اللہ پاک کے مابین اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے متصل ہوتی ہے جب کہ لفظِ استطاعت کا اطلاق عرف میں آلات کی سلامتی اور اسباب کی صحت پر ہوتا ہے، لہٰذا لفظِ استطاعت اگر مطلق ہو تو اسے عرفی معنی کی طرف پھیرا جائے گا اور دیانۃً پہلے معنی کی نیت کرنا بھی صحیح ہے، کیوں کہ حالف نے اپنے کلام کی حقیقت مراد لی ہے پھر کہا گیا کہ قضاءً بھی استطاعت مراد لینا صحیح ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ قضاءً صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہ خلافِ ظاہر ہے۔

اللغات:

﴿لیأتین﴾ ضرور آئے گا۔ ﴿مرجو﴾ جس کی اُمید کی جاتی ہے۔ ﴿غدا﴾ آئندہ کل میں۔ ﴿عنٰی﴾ مراد لیا ہو۔

﴿دُیّن﴾ تصدیق کی جائے گی۔ ﴿یقارن﴾ ملا ہوتا ہے۔ ﴿نویٰ﴾ نیت کی ہے۔

کہیں جانے کی قسم کھانا:

اس عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ بصرہ ضرور جائے گا لیکن اپنی زندگی میں وہ بصرہ نہیں جاسکا اور مرگیا تو وہ اپنی زندگی کے آخری جزء اور آخری سانس میں حانث ہوگا، کیوں کہ موت سے پہلے پہلے اس کے بصرہ جانے اور قسم پوری کرنے کا امکان ہے لہٰذا زندگی کے آخری جزء سے پہلے وہ حانث نہیں ہوگا۔

(۲) اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ کل زید کے پاس جائے گا بشرطیکہ اسے استطاعت ہو تو اس استطاعت سے صحت کی استطاعت مراد ہوگی نہ کہ استطاعت اور صحت کی تفسیر حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ منقول ہے کہ حالف بیمار نہ ہو، سرکاری طور پر (جانے سے) کوئی ممانعت نہ ہو کوئی ناگہانی حادثہ نہ پیش آیا ہو جس کی وجہ سے وہ نہ جاسکا ہو اور پھر بھی وہ نہ گیا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر حالف نے اس استطاعت سے استطاعت قدرت وقضاء مراد لیا تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ حقیقی استطاعت فعل سے متصل ہوتی ہے اور یہی استطاعت قدرت کی تعریف ہے یعنی جب بندہ کسی کام کا پختہ ارادہ کرلیتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو انجام دینے کے وقت یہ قدرت پیدا کردیتے ہیں، لیکن جب لفظ استطاعت مطلق بولا جات ہے تو عرف میں اس سے آلات کی سلامتی اور اسباب کی صحت مراد ہوتی ہے اور چوں کہ یہاں إن استطاع میں استطاعت مطلق ہے اس لیے یہ اس کے عرفی معنیٰ کی طرف راجع ہوگا اور اس سے آلات کی سلامتی مراد ہوگی لیکن اگر حالف اس سے استطاعتِ قضاء وقدرت مراد لے تو دیانۃً یہ مراد صحیح ہے اس لیے کہ یہ حالف کے کلام کے حقیقی معنیٰ ہیں۔

ثم قیل الخ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ استطاعت کے قضاء اور قدرت والے معنیٰ مراد لینا قضاءً بھی صحیح ہے، کیوں کہ یہ اس کے کلام کے حقیقی معنیٰ ہیں، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قضاءً قضاء والے معنیٰ کو مراد لینا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ معنیٰ ظاہر یعنی معنیٔ متعارف کے خلاف ہے اور خلاف ظاہر مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَا تَخْرُجُ امْرَأَتُهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَأَذِنَ لَهَا مَرَّةً فَخَرَجَتْ ثُمَّ خَرَجَتْ مَرَّةً أُخْرٰى بِغَيْرِ إِذْنِهِ حَنِثَ، وَلَابُدَّ مِنَ الْإِذْنِ فِيْ كُلِّ خُرُوْجٍ، لِأَنَّ الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مَقْرُوْنٌ بِالْإِذْنِ، وَمَا وَرَاءَهُ دَاخِلٌ فِي الْحَظْرِ الْعَامِّ، وَلَوْ نَوَى الْإِذْنَ مَرَّةً يُصَدَّقُ دِيَانَةً، لَا قَضَاءً، لِأَنَّهُ مُحْتَمَلُ كَلَامِهِ، لٰكِنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ، وَلَوْ قَالَ إِلَّا أَنْ اٰذَنَ لَكِ فَأَذِنَ لَهَا مَرَّةً وَاحِدَةً فَخَرَجَتْ ثُمَّ خَرَجَتْ بَعْدَهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ لَمْ يَحْنُثْ، لِأَنَّ هٰذِهِ كَلِمَةُ غَايَةٍ فَيَنْتَهِي الْيَمِيْنُ بِهِ كَمَا إِذَا قَالَ حَتّٰى اٰذَنَ لَكِ، وَلَوْ أَرَادَتِ الْمَرْأَةُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَجَلَسَتْ ثُمَّ خَرَجَتْ لَمْ يَحْنُثْ وَكَذٰلِكَ أَرَادَ رَجُلٌ ضَرْبَ عَبْدِهِ فَقَالَ لَهُ اٰخَرُ إِنْ ضَرَبْتَهُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَتَرَكَهُ ثُمَّ ضَرَبَهُ

وَهٰذِهٖ تُسَمّٰى يَمِيْنَ فَوْرٍ، وَتَفَرَّدَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ بِإِظْهَارِهٖ، وَوَجْهُهٗ أَنَّ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ الرَّدُّ عَنْ تِلْكَ الضَّرْبَةِ وَالْخَرْجَةِ عُرْفًا، وَمَبْنَى الْأَيْمَانِ عَلَيْهِ، وَلَوْ قَالَ لَهٗ رَجُلٌ اِجْلِسْ فَتَغَدَّ عِنْدِيْ فَقَالَ إِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَخَرَجَ فَرَجَعَ إِلٰى مَنْزِلِهٖ وَتَغَدّٰى لَمْ يَحْنُثْ، لِأَنَّ كَلَامَهٗ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ فَيَنْطَبِقُ عَلَى السُّؤَالِ فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوْ إِلَيْهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ، لِأَنَّهٗ زَادَهٗ عَلٰى حَرْفِ الْجَوَابِ فَيُجْعَلُ مُبْتَدأً.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس کی بیوی اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی پھر اس نے ایک مرتبہ اپنی بیوی کو اجازت دی چنانچہ وہ نکل گئی پھر دوسری مرتبہ اس کی اجازت کے بغیر نکلی تو حالف حانث ہو جائے گا۔ اور ہر خروج میں اجازت ضروری ہے کیوں کہ وہ خروج مستثنیٰ ہے جو اجازت سے متصل ہے اور جو خروج مستثنیٰ کے علاوہ ہے وہ عام ممانعت میں داخل ہوگا۔ اور اگر حالف نے ایک مرتبہ اجازت کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، نہ کہ قضاءً۔ اس لیے کہ یہ اس کے کلام کا احتمالی معنی ہے تاہم یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

اور اگر حالف نے إلاّ أن أذن لك کہا ہو اور پھر ایک مرتبہ اسے اجازت دے دی اور بیوی باہر نکل گئی اس کے بعد حالف کی اجازت کے بغیر وہ نکلی تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ (إلاّ أن اذن لك) کلمۂ غایت ہے لہٰذا اس پر یمین منتہی ہو جائے گی جیسے اگر اس نے حتی اذن لك کہا ہو۔

اور اگر بیوی نے باہر جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا اگر تو بالکل نکلی تو تجھے طلاق ہے پھر وہ بیٹھ گئی اس کے بعد باہر نکلی تو حالف حانث نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو مارنے کا ارادہ کیا پھر اس سے دوسرے آدمی نے کہا اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے اور پہلے شخص نے مارنا چھوڑ دیا اس کے بعد (کچھ دیر) بعد مارا (تو غلام آزاد نہیں ہوگا) اور اس قسم کو یمین فور کہا جاتا ہے اور صرف امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس یمین کا استنباط کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم کی مراد یہ ہے کہ ضرب کا ارادہ کیے ہوئے شخص کو عرفا اس مار اور خروج سے روک دے اور عرف ہی پر قسموں کا مدار ہے۔

اگر کسی سے کسی نے کہا بیٹھو اور میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھالو تو مدعو شخص نے کہا اگر میں تمہارے ساتھ دوپہر کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ وہاں سے نکل کر اپنے گھر گیا اور کھانا کھایا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا کلام جواب کے طور پر نکلا ہے، لہٰذا وہ سوال پر فٹ ہوگا اور اس کھانے کی طرف راجع ہوگا جس کی اسے دعوت دی گئی ہے برخلاف اس صورت کے جب اس نے إن تغديتُ اليوم کہا ہو، کیوں کہ اس نے جواب پر اضافہ کر دیا لہٰذا وہ نئے سرے سے قسم کھانے والا ہوگا۔

اللغات:

﴿مرّة﴾ ایک بار۔ ﴿حظر﴾ ممانعت۔ ﴿نویٰ﴾ نیت کی ہو۔ ﴿یصدّق﴾ تصدیق کی جائے گی۔ ﴿محتمل﴾ ایک احتمالی مطلب۔ ﴿اذن﴾ میں اجازت دے دوں۔ ﴿غاية﴾ انتہاء۔ ﴿تغدّی﴾ کھانا کھاؤ۔

قسم کی چند مخصوص صورتیں:

اس عبارت میں تین مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس کی اجازت کے بغیر اس کی بیوی باہر نہیں نکلے گی (اور اگر نکل گئی تو اسے طلاق ہے) پھر اس نے اپنی بیوی کو ایک مرتبہ نکلنے کی اجازت دی اور وہ نکلی لیکن دوبارہ اس کی اجازت کے بغیر نکل گئی تو حالف حانث ہوجائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، کیوں کہ حالف کے قول لاتخرج امرأتي إلاّ باذني کے باذني میں جو ب ہے وہ الصاق کے لیے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ میری بیوی جب جب نکلے گی میری اجازت اس میں شامل ہوگی اور صورت مسئلے میں چوں کہ اس کی بیوی بدون اجازت نکلی ہے اس لیے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر حالف نے یہ نیت کی کہ میرا مقصد صرف ایک مرتبہ اجازت لینا تھا تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ حالف کا کلام اس معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن قاضی اس سلسلے میں کوئی رائے زنی نہیں کرے گا، کیوں کہ یہ معنی ظاہر کے خلاف ہیں اور حرف باء کے مقتضیٰ یعنی الصاق سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔

ولو قال إلاّ الخ فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے اپنی بیوی سے کہا واللّٰہ إن خرجتِ فأنتِ طالق إلاّ أن اذن لكِ (بخدا اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تجھے اجازت دوں) پھر شوہر نے اسے ایک مرتبہ اجازت دی اور وہ نکلی اس کے بعد دوبارہ اس کی اجازت کے بغیر نکلی تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا قول إلاّ أن اذن لك کلمۂ غایت ہے لہٰذا ایک مرتبہ اجازت دینے سے قسم پوری ہوچکی ہے، اس لیے دوبارہ بدون اجازت نکلنے میں قسم کا کوئی اثر اور عمل دخل نہیں ہوگا اور نہ تو حالف حانث ہوگا اور نہ ہی اس کی بیوی مطلقہ ہوگی۔ جیسے اگر حالف نے إلاّ أن کے بجائے حتی اذن لك کہا ہو تو اس صورت میں بھی ایک مرتبہ اجازت دینے سے قسم پوری ہوجائے گی، کیوں کہ حتی بھی غایت کے لیے مستعمل ہے۔

(۲) بیوی باہر جانے کی تیاری میں تھی کہ شوہر نے کہہ دیا اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سن کر بیوی بیٹھ گئی، اس کے کچھ دیر بعد نکلی تو شوہر حانث نہیں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ایسے ہی نعمان نے اپنے غلام کو پیٹنا چاہا اس پر سلمان نے اس سے کہا اگر تم نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے یہ سن کر نعمان نے مارنے کا ارادہ ترک کر دیا اور پھر کچھ وقت گزرنے کے بعد اس کی پٹائی کی تو سلمان کا غلام آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ ان دونوں مسئلوں میں جو قسم ہے وہ یمین فور ہے یعنی اگر اسی وقت بیوی نکلی تو مطلقہ ہوتی یا اسی وقت نعمان اپنے غلام کو دو چار طمانچے رسید کر دیتا تو سلمان اپنی قسم میں حانث ہوجاتا، لیکن چوں کہ عورت نے اور نعمان نے یمین کے کچھ دیر بعد اپنا اپنا کام انجام دیا ہے، اس لیے یمین ان امور سے متعلق نہیں ہوگی اور وہ دونوں حانث نہیں ہوں گے۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ یمین فور کو مستنبط کرنے اور اسے معرض وجود میں لانے کے سلسلے میں منفرد اور وحید ہیں اور حضرت الامام سے پہلے لوگوں کو قسم کی صرف دو قسمیں معلوم تھیں (۱) مطلقہ یا موبدۃ (۲) مقیدہ بوقت اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تیسری قسم ظاہر فرمائی جو لفظاً موبدہ ہے اور معناً موقتہ ہے (عنایہ، بنایہ: ۶/ ۶۹) اور اس یمین کو ظاہر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عرفاً طلاق والے مسئلے میں شوہر کی نیت یہ ہے إن خرجتِ هذه الخرجة فانت طالق یعنی اگر تو فوراً نکلتی ہے تو مطلقہ ہے اسی طرح ضرب والے مسئلے میں ضارب سے بات کرنے والے کی نیت یہ ہے إن ضربتَ عبدك هذه الضربة یعنی اگر تم نے ابھی اپنے غلام کو مارا فعبدي حر اور چوں کہ ایمان کو مدار عرف اور رواج پر زیادہ ہے اس لیے یمینِ فور میں بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے عرف کو سامنے رکھ کر

اس کا استخراج کیا ہے۔

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے سلیم سے کہا تشریف رکھئے اور میرے ساتھ دوپہر کا کھانا تناول فرمائیے اس پر بھائی سلیم نے کہا ''واللہ اگر میں دوپہر کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے'' اور یہ کہہ کر سلیم نعمان کے پاس سے اٹھا اور اپنے گھر جا کر اس نے دوپہر کا کھانا کھالیا تو وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا اور غلام آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ سلیم کی بات نعمان کی دعوت اور اس کی بات کے جواب میں صادر ہوئی ہے لہٰذا یہ اسی کے مطابق تصور کی جائے گی اور نعمان کی دعوت تک ہی قسم موقوف رہے گی یعنی اگر سلیم نعمان کے ساتھ کھاتا تو حانث ہوتا اور چوں کہ سلیم نے اپنے گھر کھانا کھایا ہے لہٰذا وہ حانث نہیں ہوگا، ہاں اگر سلیم جواب میں کوئی اضافہ کردے اور یوں کہے إن تغديت اليوم اگر میں آج کھانا کھاؤں الخ تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس وقت اس کی بات داعی کے قول کے جواب میں نہیں ہوگی، بلکہ از سرِنو قسم شمار ہوگی اور الیوم کی وجہ سے اس کی گرفت ہوگی، اس لیے کہ اس نے دن میں کھانا کھایا ہے۔

وَمَنْ حَلَفَ لَا يَرْكَبُ دَابَّةَ فُلَانٍ فَرَكِبَ دَابَّةَ عَبْدٍ مَاذُوْنٍ لَهُ مَدْيُوْنٍ أَوْ غَيْرَ مَدْيُوْنٍ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ مُسْتَغْرِقٌ لَايَحْنَثُ وَإِنْ نَوٰى، لِأَنَّهُ لَامِلْكَ لِلْمَوْلٰى فِيْهِ عِنْدَهُ، وَإِنْ كَانَ الدَّيْنُ غَيْرَ مُسْتَغْرِقٍ أَوْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ لَايَحْنَثُ مَالَمْ يَنْوِهِ، لِأَنَّ الْمِلْكَ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى، لٰكِنَّهُ يُضَافُ إِلَى الْعَبْدِ عُرْفًا وَكَذَا شَرْعًا قَالَ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَهُوَ لِلْبَائِعِ)) الْحَدِيْثُ فَتَخْتَلُّ الْإِضَافَةُ إِلَى الْمَوْلٰى فَلَابُدَّ مِنَ النِّيَّةِ وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِي الْوُجُوْهِ كُلِّهَا يَحْنَثُ إِذَا نَوَاهُ لِاخْتِلَافِ الْإِضَافَةِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَحْنَثُ وَإِنْ لَمْ يَنْوِ لِاعْتِبَارِ حَقِيْقَةِ الْمِلْكِ، إِذِ الدَّيْنُ لَايَمْنَعُ وُقُوْعَهُ لِلسَّيِّدِ عِنْدَهُمَا.

ترجمہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کی سواری پر سوار نہیں ہوگا پھر وہ فلاں کے ایسے غلام کی سواری پر سوار ہوا جو ماذون فی التجارۃ ہو خواہ وہ غلام مدیون ہو یا نہ ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حالف حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر اس غلام پر دین محیط ہو تو غلام حانث نہیں ہوگا اگر چہ اس نے فلاں کے غلام کی سواری پر سوار نہ ہونے کی بھی نیت کی ہو، کیوں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عبد مدیون کے مال میں مولیٰ کی ملکیت نہیں ہوتی۔ اور اگر دین محیط نہ ہو یا غلام پر دین ہی نہ ہو تو حالف حانث نہیں ہوگا جب تک اس کی نیت نہیں کرے گا، کیوں کہ اس میں مولیٰ کو ملکیت حاصل ہے، لیکن عرفاً وہ (دابہ) غلام کی طرف منسوب ہوتا ہے نیز شرعاً بھی (وہ دابہ غلام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس نے کوئی غلام فروخت کیا اور غلام کے پاس کچھ مال ہو تو وہ مال بائع کا ہوگا۔ لہٰذا مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل واقع ہوگا اس لیے نیت ضروری ہوگی۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (اگر حالف نے دابۂ غلام کی نیت کی ہو) تو تمام صورتوں میں حانث ہو جائیگا، کیوں کہ مولیٰ کی طرف اضافت کرنے میں خلل ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حقیقتِ ملک کا اعتبار کرتے ہوئے حالف حانث ہو جائے گا اگر چہ اس نے نیت نہ کی ہو، کیوں کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں قرض غلام کے مولیٰ کی ملکیت ہونے سے مانع نہیں ہے۔

اللغات:

﴿لایرکب﴾ نہیں سوار ہوگا۔ ﴿دابة﴾ جانور، سواری۔ ﴿عبدمأذون﴾ وہ غلام جس کو تجارت کی اجازت مولیٰ نے دی ہو۔ ﴿مستغرق﴾ گھیرنے والا، ڈبونے والا۔ ﴿نواہ﴾ اس کی نیت کرلے۔ ﴿سید﴾ آقا، مالک، مولیٰ۔

تخریج:

❶ رواہ ابوداؤد باب ٤٢ رقم الحدیث ٣٤٣٣ و ابن ماجہ رقم الحدیث ٢٢١١.

کسی خاص آدمی کی سواری پر سوار نہ ہونے کی قسم کھانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سلیم کی سواری پر سوار نہیں ہوگا پھر وہ سلیم کے ایسے غلام کی سواری پر سورا ہوا جو ماذون فی التجارت ہے، لیکن حالف نے اس غلام کی سواری پر سوار ہونے کی نیت نہیں کی تھی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حالف حانث نہیں ہوگا خواہ وہ عبد ماذون مدیون ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر اس پر دین محیط ہو تو پھر حالف اس کی سواری پر سوار ہونے سے تا قیامت حانث نہیں ہوگا اگر چہ اس نے فلاں کے ساتھ ساتھ اس کے اس غلام کی سواری پر سوار نہ ہونے کی نیت کی ہو، کیوں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عبدِ مدیون کے مال میں مولیٰ کی ملکیت نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ جب اس دابۂ غلام میں مولیٰ کی ملکیت معدوم ہے تو یہ سواری حالف کی قسم کے تحت داخل نہیں ہوگی اور اس پر سوار ہونے سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

وإن کان الدین الخ فرماتے ہیں کہ اگر غلام پر دین مستغرق ومحیط نہ ہو یا سرے سے اس پر دین ہی نہ ہو تو اگر حالف نے اس غلام کی سواری پر سوار نہ ہونے کی نیت نہ کی ہو تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نیت کی تھی تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ غلام پر دین نہ ہونے کی صورت میں اس کے مال میں مولیٰ کو ملکیت حاصل ہے، لیکن چوں کہ عرف اور شرع دونوں اعتبار سے مولیٰ کے غلام کی ملکیت غلام ہی کی طرف منسوب کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے دابة عبد فلان (فلاں کے غلام کی سواری) اور حدیث پاک میں ہے اگر کسی نے غلام فروخت کیا اور غلام کے پاس کچھ مال ہے تو وہ مال بائع کا ہے اب ایسی صورتِ حال میں مولیٰ کی طرف دابۂ غلام کی اضافت کرنے میں خلل ہوگا اور یہ خلل نیت سے دور ہوگا اسی لیے حالف کے حانث ہونے کے لیے اس صورت میں ہم نے اس کی نیت کرنے کو مشروط قرار دیدیا ہے۔

وقال أبویوسف الخ فرماتے ہیں کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ یہاں حالف کے حانث ہونے کے لیے اس کا دابۂ عبد پر سوار نہ ہونے کی نیت کرنا شرط ہے۔ اگر حالف نے یہ نیت کی ہے تو تمام صورتوں میں وہ حالف ہو جائے گا خواہ غلام پر دین ہو یا نہ ہو خواہ دین مستغرق ہو یا غیر مستغرق ہو۔ بہر صورت وہ حانث ہو جائے گا۔ لاختلال الإضافة إذا نواہ کی علت اور اس کا تتمہ ہے۔

وقال محمد رحمۃ اللہ علیہ الخ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں حالف حانث ہو جائے گا اگر چہ اس نے نیت نہ کی ہو، کیوں کہ غلام اور دابۂ غلام دونوں میں حقیقی ملکیت مولیٰ ہی کو حاصل ہے اور اس حوالے سے حالف کی قسم دابۂ عبد فلاں کو بھی شامل ہے اور غلام کے مدیون ہونے اور نہ ہونے سے حنث پر کوئی فرق نہیں آئے گا، کیوں کہ غلام کا مدیون ہونا حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس میں مولیٰ کی ملکیت کے وقوع اور ثبوت سے مانع نہیں ہے۔

بَابُ الْيَمِينِ فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ

یہ باب کھانے اور پینے کے سلسلے میں قسم کھانے کے بیان میں ہے

رہائش اور سکنی کے بعد انسان کی سب سے پہلی ضرورت اکل وشرب ہے، اس لیے سکنی اور اس کے متعلقات ولوازمات سے فارغ ہونے کے بعد صاحب ہدایہ اکل وشرب کے متعلق قسم کھانے کے مسائل واحکام بیان کر رہے ہیں۔

اُکل اور شرب میں فرق یہ ہے کہ اُکل ایسی چیز کو جوفِ معدہ تک پہنچانے کا نام ہے جس میں چبانے کی ضرورت پڑتی ہے اور شرب اس چیز کو پہنچانے کا نام ہے جس میں چبانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (بنایہ: ۶/۷۳)

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ فَهُوَ عَلٰى ثَمَرِهَا، لِأَنَّهُ أَضَافَ الْيَمِيْنَ إِلٰى مَالَايُؤْكَلُ فَيَنْصَرِفُ إِلٰى مَايَخْرُجُ مِنْهُ وَهُوَ الثَّمَرُ، لِأَنَّهُ سَبَبٌ لَهُ فَيَصْلَحُ مَجَازًا عَنْهُ، لٰكِنَّ الشَّرْطَ أَنْ لَّايَتَغَيَّرَ بِصَنْعَةٍ جَدِيْدَةٍ حَتّٰى لَايَحْنَثُ بِالنَّبِذِ وَالْخِلِّ وَالدِّبْسِ الْمَطْبُوْخِ، وَإِنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ مِنْ هٰذَا الْبُسْرِ فَصَارَ رُطَبًا فَأَكَلَهُ لَمْ يَحْنَثْ، وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَايَأْكُلُ عَنْ هٰذَا الرُّطَبِ وَمِنْ هٰذَا اللَّبَنِ فَصَارَ تَمْرًا أَوْ صَارَ اللَّبَنُ شِيْرَازًا لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّ صِفَةَ الْبُسُوْرَةِ وَالرُّطُوْبَةِ دَاعِيَةٌ إِلَى الْيَمِيْنِ وَكَذَا كَوْنُهُ لَبَنًا فَيَتَقَيَّدُ بِهِ، وَلِأَنَّ اللَّبَنَ مَأْكُوْلٌ فَلَايَنْصَرِفُ الْيَمِيْنُ إِلٰى مَا يُتَّخَذُ مِنْهُ، بِخِلَافِ مَا إِذَاحَلَفَ لَايَتَكَلَّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ أَوْ هٰذَا الشَّابَّ فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَاشَاخَ، لِأَنَّ هِجْرَانَ الْمُسْلِمِ بِمَنْعِ الْكَلَامِ مَنْهِيٌّ عَنْهُ فَلَايُعْتَبَرُ الدَّاعِيَ دَاعِيًا فِي الشَّرْعِ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ لَحْمَ هٰذَا الْحَمْلِ فَأَكَلَ بَعْدَ مَا صَارَ كَبْشًا حَنَثَ، لِأَنَّ صِفَةَ الصِّغَرِ فِي هٰذَا لَيْسَتْ بِدَاعِيَةٍ إِلَى الْيَمِيْنِ، فَإِنَّ الْمُمْتَنِعَ عَنْهُ أَكْثَرُ امْتِنَاعًا عَنْ لَحْمِ الْكَبْشِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے نہیں کھائے گا تو یہ قسم اس درخت کے پھل سے متعلق ہوگی، اس لیے کہ اس نے غیر ماکول چیز کی طرف قسم کو منسوب کیا ہے لہٰذا یمین اس چیز کی طرف راجع ہوگی جو درخت سے نکلے اور وہ پھل ہے، کیوں کہ درخت پھل کا سبب ہے، لہٰذا درخت کا پھل سے مجازاً مراد ہونا صحیح ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ پھل کوئی ترکیب سے بدلا نہ گیا ہو

حتی کہ حالف نبیذ سے، سرکہ سے اور پکائی ہوئی تاڑی سے حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر قسم کھائی کہ وہ اس گدرائی کھجور سے نہیں کھائے گا پھر وہ رطب ہوگئی اور اس نے کھالیا تو حانث نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اگر قسم کھائی کہ اس رطب اور اس لبن سے نہیں کھائے گا پھر رطب تمر ہوگئی یا دودھ ساڑھی اور ملائی دار ہوگیا تو حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ بسورت اور رطوبت کی صفت یمین کی طرف داعی ہے نیز اس کے دودھ ہونے کا بھی یہی حال ہے لہٰذا یمین لبن کے ساتھ مقید ہوگی، کیوں کہ دودھ بھی کھایا جاتا ہے، لہٰذا یمین اس چیز کی طرف نہیں پھرے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہے۔

برخلاف اس صورت کے جب قسم کھائی کہ اس بچے سے یا اس جوان سے بات نہیں کرے گا پھر اس کے بوڑھا ہونے کے بعد اس سے بات کی (تو حانث ہوجائے گا) کیوں کہ ترکِ کلام کے ذریعے مسلمان کو چھوڑنا ممنوع ہے، لہٰذا شریعت میں اس داعی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حمل کا گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس کے مینڈھا ہونے کے بعد اسے کھایا تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ اس میں صفت صغیر قسم کی طرف داعی نہیں ہے، کیوں کہ بچے کے گوشت سے رکنے والا مینڈھے کے گوشت سے اور بھی زیادہ پرہیز کرتا ہے۔

اللغات:

﴿نخلة﴾ درخت۔ ﴿ثمر﴾ پھل۔ ﴿صنعة﴾ کاری گری۔ ﴿نبذ﴾ نبیذ بنالی گئی۔ ﴿خلّ﴾ سرکہ۔ ﴿دبس﴾ کھجور کا پکا ہوا شربت۔ ﴿بسر﴾ کچی کھجوریں، ڈوکے۔ ﴿تمر﴾ پکی کھجور۔ ﴿شیراز﴾ ربڑی، سکھا کر گاڑھا کیا ہوا دودھ۔ ﴿شاخ﴾ بوڑھا ہوگیا۔ ﴿هجران﴾ قطع تعلقی۔ ﴿لحم﴾ گوشت۔ ﴿حمل﴾ بھیڑ بکری کا کم عمر بچہ۔

درخت سے نہ کھانے کی قسم:

عبارت میں کل چار مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت (کھجور کے درخت سے) سے نہیں کھائے گا تو درخت سے اس کے پھل مراد ہوں گے اور پھل کھانے سے حالف حانث ہوگا اور اگر درخت پر پھل نہ ہوں تو اس سے درخت کی قیمت مراد ہوگی، کیوں کہ حالف نے غیر ماکول چیز یعنی درخت کی طرف قسم منسوب کی ہے اور درخت کو کھانا متعذر ہے لہٰذا اس یمین کو درخت سے پیدا ہونے والے پھل کی طرف پھیرا جائے گا کیوں کہ درخت پھل نکلنے کا سبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا درست اور جائز ہے اور پھر فقہ کا یہ مشہور قاعدہ ہے **إذا تعذر الحقيقة يصار إلى المجاز** یعنی جب کسی لفظ کے حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں نخلہ سے پھل مراد ہوں گے، لیکن پھل مراد لینا اسی صورت میں درست اور جائز ہے جب ان پھلوں میں کوئی کاری گری اور جدید کاری نہ کی گئی ہو اور پھل اپنی اصلی حالت پر برقرار ہوں یہی وجہ ہے کہ اگر کھجور سے نبیذ بنالی گئی ہو یا سرکہ بنالیا گیا ہو یا پکائی ہوئی تاڑی ہو تو ان چیزوں کے کھانے پینے سے حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ ان میں ثمر کی ثمریت معدوم ہوچکی ہے اور پھل کو اس قدر متغیر کردیا گیا ہے کہ اس کا رنگ، بو، مزہ حتی کہ نام تک بدل گیا ہے۔

(۲) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس ادھ پکے اور گدرائے پھل سے نہیں کھائے گا پھر ان پھلوں کے رطب اور پختہ ہونے کے بعد

ان میں سے کھالیا تو بھی حانث نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اگر قسم کھائی کہ اس رطب اور اس لبن سے نہیں کھائے گا اس کے بعد رطب سوکھ کر تمر اور چھوہارہ بن گئی اور دودھ خشک ہوکر بالکل مکھن کی طرح گاڑھا اور ملائی دار ہوگیا اور اب حالف نے ان میں سے کھایا تو ان صورتوں میں بھی وہ حانث نہیں ہوگا۔ کیوں کہ کھجور میں گدرائی ہوئی ہونا اور پکی ہونا ایسی صفت ہے جس پر کھجور کھائی جاتی ہے اور بصد شوق کھائی جاتی ہے لہٰذا یہ صفت یمین کی طرف داعی ہوگی اور اسی صفت پر اگر حالف کھائے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح دودھ بھی مکھن بننے اور خوب جم جانے سے پہلے کھایا جاتا ہے، لہٰذا لبن میں بھی صفت لبنیت کا لحاظ ہوگا اور غیر لبن یعنی مکھن وغیرہ کھانے سے حالف حانث نہیں ہوگا، اگر چہ مکھن وغیرہ بھی دودھ ہی سے بنائے جاتے ہیں۔

(۳) اس کے برخلاف اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس بچے سے یا اس جوان سے گفتگو نہیں کرے گا اور اس کے بوڑھا ہونے کے بعد حالف نے اس سے گفتگو کی تو حانث ہوجائے گا اگر چہ بڑھاپے میں بچپنے اور جوانی کی صفت معدوم ہو چکی ہوتی ہے اور قاعدے کے مطابق اسے حانث نہیں ہونا چاہیے، تاہم شریعت نے اس لیے حالف کو حانث قرار دیا ہے کہ مسلمان سے ترکِ کلام ممنوع ہے اور شریعت نے قسم کو بچپن اور جوانی کی صفت سے خارج کر کے محلوف علیہ کی ذات سے وابستہ کر دیا ہے اور اس کی ذات بڑھاپے میں بھی موجود ہے، اس لیے بڑھاپے میں بات کرنے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔

(۴) ولو حلف لایأکل الخ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس حَمَل یعنی بھیڑنی کے سال بھر کے بچے کا گوشت نہیں کھائے گا پھر جب وہ بچہ بڑا ہوکر مینڈھا بن گیا تب حالف نے اس کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اس بچے میں صغر سنی کی صفت یمین کی طرف داعی نہیں ہے، اس لیے کہ جو شخص بچے کا گوشت نہیں کھائے گا وہ بڈھے مینڈھے کا گوشت کیا خاک کھائے گا جب کہ مینڈھے کے بوڑھا ہونے تک حالف کے بھی کچھ دانت جھڑ گئے ہوں گے اس لیے اس مسئلے میں یمین بچے کے گوشت کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، بلکہ اس ذات کے ساتھ متعلق ہوگی اور حالف جب بھی اس میں سے کھائے گا حانث ہوجائے گا۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ بُسْرًا فَأَكَلَ رَطْبًا لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِبُسْرٍ، وَمَنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ رَطْبًا أَوْ بُسْرًا أَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ رَطْبًا وَلَا بُسْرًا فَأَكَلَ مُذَنَّبًا حَنِثَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَقَالَا لَايَحْنَثُ فِي الرَّطْبِ يَعْنِي بِالْبُسْرِ الْمُذَنَّبِ وَلَافِي الْبُسْرِ بِالرَّطْبِ الْمُذَنَّبِ، لِأَنَّ الرَّطْبَ الْمُذَنَّبَ يُسَمّٰى رَطْبًا، وَالْبُسْرُ الْمُذَنَّبُ يُسَمّٰى بُسْرًا فَصَارَ كَمَا إِذَا كَانَ الْيَمِيْنُ عَلَى الشِّرَاءِ، وَلَهُ أَنَّ الرَّطْبَ الْمُذَنَّبَ مَايَكُوْنُ فِيْ ذَنْبِهِ قَلِيْلُ بُسْرٍ، وَالْبُسْرُ الْمُذَنَّبُ عَلٰى عَكْسِهِ فَيَكُوْنُ اٰكِلُهُ اٰكِلَ الْبُسْرِ وَالرَّطْبِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مَقْصُوْدٌ فِي الْأَكْلِ، بِخِلَافِ الشِّرَاءِ، لِأَنَّهُ يُصَادِفُ الْجُمْلَةَ فَيَتْبَعُ الْقَلِيْلُ فِيْهِ الْكَثِيْرَ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَشْتَرِيْ رَطْبًا فَاشْتَرٰى كِبَاسَةَ بُسْرٍ فِيْهَا رَطْبٌ لَايَحْنَثُ، لِأَنَّ الشِّرَاءَ يُصَادِفُ الْجُمْلَةَ وَالْمَغْلُوْبُ تَابِعٌ، وَلَوْ كَانَتِ الْيَمِيْنُ عَلَى الْأَكْلِ يَحْنَثُ، لِأَنَّ الْأَكْلَ يُصَادِفُهُ شَيْئًا فَشَيْئًا فَكَانَ كُلٌّ مِنْهُمَا مَقْصُوْدًا وَصَارَ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَشْتَرِيْ شَعِيْرًا أَوْ لَا يَأْكُلُهُ فَاشْتَرٰى

حِنْطَةً فِيهَا حَبَّاتُ شَعِيْرٍ وَأَكَلَهَا يَحْنَثُ فِي الْأَكْلِ دُوْنَ الشِّرَآءِ لِمَا قُلْنَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ادھ پکی کھجور نہیں کھائے گا پھر اس نے پکی ہوئی کھجور کھالیا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ رُطب بُسر نہیں ہے۔ جس نے قسم کھائی کہ وہ رطب یا بسر نہیں کھائے گا یا یہ قسم کھائی کہ نہ تو رطب کھائے گا اور نہ ہی بسر پھر اس نے مُذَنِّب یعنی دم کی طرف سے پکی ہوئی کھجور کھالیا تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں حانث ہوجائے گا۔ حضرات صاحبین عِیَسْلِنَا فرماتے ہیں کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا جب اس نے بسر مذنب نہ کھانے کی قسم کھائی ہو اور رطب مذنب نہ کھانے کی قسم کی صورت میں بسر کھانے سے حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ رطب مذنب کو بھی رطب کہا جاتا ہے اور بسر مذنب کو بسر کہا جاتا ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے یمین شراء پر منعقد ہوئی ہو۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ کھجور ہوتی ہے جس کی دم میں تھوڑا سا گدر ہو اور بسر مذنب اس کے برعکس ہوتی ہے، لہٰذا رطب مذنب اور بسر مذنب کو کھانے والا بسر اور رطب کو کھانے والا ہوگا اور ہر ایک کا مقصود کھانا ہے۔ برخلاف شراء کے، کیوں کہ شراء پورے (گچھے) سے ملتا ہے لہٰذا اس میں قلیل کثیر کے تابع ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدے گا پھر اس نے گدرائی کھجوروں کا خوشہ خریدلیا جس میں کھجور رطب ہیں تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ خریداری پورے خوشے کی ہوتی ہے اور مغلوب چیز تابع ہوتی ہے۔ اور اگر کھانے پر قسم ہو تو حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اکل تھوڑا تھوڑا رطب سے ملتا ہے لہٰذا رطب اور بسر میں سے ہر ایک مقصود ہوگا اور یہ ایسا ہوجائے گا جیسے یہ قسم کھائی کہ جو نہیں خریدے گا یا جو نہیں کھائے گا پھر اس نے گیہوں خریدا جس میں جو کے بھی کچھ دانے تھے اور انھیں کھالیا تو اکل کی صورت میں حانث ہوگا، شراء کی صورت میں حانث نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿بسر﴾ کچی کھجور۔ ﴿مذنب﴾ ادھ پکی جو نچلی طرف سے پکی ہوئی ہو۔ ﴿یصادف﴾ واقع ہوتی ہے، برمحل ہوتی ہے۔ ﴿جملة﴾ مجموعہ، کل، سب کے سب۔ ﴿کباسة﴾ گچھا، خوشہ۔ ﴿شعیر﴾ جَو۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿حبّات﴾ دانے۔

کچی کھجوریں نہ کھانے کی قسم کھانا:

ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ گدرائی ہوئی کھجور نہیں کھائے گا اور اس نے تازہ پکی ہوئی کھجوریں کھالیں تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ رطب بسر کے علاوہ کھجور ہوتی ہے اور محلوف علیہ بسر تھی نہ کہ رطب۔

ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ رطب یا بسر نہیں کھائے گا یا یہ قسم کھائی کہ نہ تو رطب کھائے گا اور نہ ہی بسر پھر اس نے دم کی طرف سے پکی ہوئی کھجور کھالی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حانث ہوجائے گا، لیکن حضرات صاحبین عِیَسْلِنَا کے یہاں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس نے رطب نہ کھانے کی قسم کھائی تھی تو بسر مذنب کھانے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر بسر نہ کھانے کی قسم کھائی تھی تو رطب مذنب کھانے سے حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں اس لیے دونوں صورتوں میں گویا اس نے محلوف علیہ کے علاوہ دوسری چیز کھائی ہے اور غیر محلوف علیہ کو کھانے سے حالف حانث نہیں ہوتا، اس لیے ان صورتوں میں

حالف حانث نہیں ہوگا۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب کی دم میں تھوڑا سا گدرا پن ہوتا ہے اور بسر مذنب کی دم میں معمولی سی پختگی ہوتی ہے، لہٰذا رطب مذنب کو کھانے والا بسر کو کھانے والا ہوگا اور بسر مذنب کو کھانے والا رطب کو کھانے والا ہوگا، کیوں کہ دونوں میں ایک دوسرے کا تھوڑا بہت حصہ موجود ہے اور دونوں سے اکل ہی مقصود ہے، اس لیے دونوں صورتوں میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ محلوف علیہ کو تھوڑا کھانا بھی موجب حنث ہے اور یہاں تھوڑا کھانا متحقق ہے۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدوں گا پھر اس نے گدرائی کھجوروں کا ایک خوشہ اور گچھہ خریدا اور اس میں کچھ رطب کھجوریں بھی تھیں تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ خریداری پورے گچھے کی ہوتی ہے اور اس میں قلیل کثیر کے تابع ہوتا اور مغلوب ہوتا ہے، نیز حالف کی نیت گدرائی کھجور ہی خریدنے کی ہے اور اس کے خوشے میں رطب ضمناً آئی ہیں اور ضمناً ثابت ہونے والی چیز سے قسم متعلق نہیں ہوتی۔

ہاں اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ رطب نہیں کھاؤں گا پھر بسر کا خوشہ کھانے لگا اور اس میں موجود رطب کو بھی کھا لیا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ کھانا یکبارگی نہیں متحقق ہوتا بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے کھایا جاتا ہے اور کھانے میں بسر اور رطب کو بہ آسانی ایک دوسرے سے الگ کیا جاسکتا ہے، اس لیے اس صورت میں رطب کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا۔ جیسے ایک شخص نے قسم کھائی کہ جو نہیں خریدے گا اور اس نے گیہوں خریدا جس میں کچھ جو کے بھی دانے آگئے تو چوں کہ یہ دانے ضمنی طور پر آئے ہیں اور ان کا خریدنا مقصود نہیں ہے اس لیے حالف حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر یمین کھانے سے متعلق ہو اور حالف نے یوں کہا ہو کہ واللہ میں جو نہیں کھاؤں گا اور گیہوں کے ساتھ جو کے دو چار دانے کھا لیا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ کھانا ایک ساتھ نہیں کھایا جاتا اور کھانے کے دوران حنطہ اور شعیر میں امتیاز کیا جاسکتا ہے، یہی حال رطب اور بسر کا ہے کہ شراء کی صورت میں حالف حانث نہیں ہوگا اور کھانے کی صورت میں حانث ہوجائے گا۔

قَالَ وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَا يَحْنَثُ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَحْنَثَ، لِأَنَّهُ يُسَمّٰى لَحْمًا فِي الْقُرْاٰنِ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ التَّسْمِيَةَ مَجَازِيَّةٌ، لِأَنَّ اللَّحْمَ مَنْشَأُهُ مِنَ الدَّمِ وَلَادَمَ فِيْهِ لِسُكُوْنِهِ فِي الْمَاءِ، وَإِنْ أَكَلَ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ أَوْ لَحْمَ إِنْسَانٍ يَحْنَثُ، لِأَنَّهُ لَحْمٌ حَقِيْقِيٌّ إِلَّا أَنَّهُ حَرَامٌ وَالْيَمِيْنُ قَدْ يُعْقَدُ لِلْمَنْعِ مِنَ الْحَرَامِ، وَكَذَا إِذَا أَكَلَ كَبِدًا أَوْ كِرْشًا، لِأَنَّهُ لَحْمٌ حَقِيْقَةً فَإِنَّ نُمُوَّهُ مِنَ الدَّمِ وَيُسْتَعْمَلُ اِسْتِعْمَالَ اللَّحْمِ وَقِيْلَ فِيْ عُرْفِنَا لَايَحْنَثُ لِأَنَّهُ لَايُعَدُّ لَحْمًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھایا تو (استحساناً) حانث نہیں ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ حانث ہوجائے، کیوں کہ مچھلی کے گوشت کو قرآن شریف میں لحم کہا گیا ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ مچھلی کے گوشت کو گوشت کہنا مجاز ہے، کیوں کہ گوشت خون سے پیدا ہوتا ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ پانی میں رہتی ہے۔

اور اگر حالف نے خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ یہ حقیقی گوشت ہے لیکن یہ حرام ہے اور کبھی حرام سے باز رہنے کے لیے قسم منعقد ہوتی ہے۔ ایسے اگر حالف نے کلیجی یا اوجھڑی کھالی (تو بھی حانث ہوجائے گا) کیوں کہ ان میں سے ہر ایک حقیقتاً گوشت ہے، اس لیے کہ اس کی بڑھوتری خون سے ہوتی ہے اور گوشت ہی کی طرح اس کا استعمال ہوتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ہمارے عرف میں حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ ہمارے عرف میں اسے گوشت نہیں شمار کیا جاتا۔

اللغات:

﴿لحم﴾ گوشت۔ ﴿سمك﴾ مچھلی۔ ﴿منشأ﴾ پیدا ہونے کا مقام۔ ﴿ کبد﴾ جگر، کلیجہ۔ ﴿کرش﴾ اوجھڑی۔ ﴿نموّ﴾ افزائش، بڑھوتری۔ ﴿لایعدّ﴾ نہیں شمار کیا جاتا۔

گوشت نہ کھانے کی قسم کے بعد مچھلی کھانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی کو گوشت کھالیا تو استحساناً حانث نہیں ہوگا، لیکن قیاساً حانث ہوجائے گا۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ مچھلی کے گوشت پر بھی لحم کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ قرآن نے بھی اسے لحم کا نام دیا ہے سورۂ فاطر میں ہے (ومن کل تأکلون لحما طریا) اور لحما طریا سے مچھلی کا گوشت مراد ہے اور چوں کہ حالف نے اسے کھالیا ہے اس لیے خلاف قسم عمل کرنے کی وجہ سے وہ حانث ہوگا۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ لحم سمک کو لحم کہنا مجاز ہے، کیوں کہ لحم خون سے پیدا ہوتا ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا اس لیے کہ مچھلی پانی میں رہتی ہے اور خون والا حیوان پانی میں نہیں رہ سکتا۔ اس سلسلے میں ایک ضابطہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی لفظ کئی افراد پر مشتمل ہو تو جس فرد میں کچھ کمی اور کوتاہی رہتی ہے وہ اس لفظ کے تحت داخل نہیں ہوتا اور چوں کہ لفظ لحم کے تحت بہت سی اقسام کے گوشت داخل ہیں اور سمک میں خون نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لحم میں کچھ کمی ہے اس لیے لفظ لحم سمک کو شامل نہیں ہوگا اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا لحم سمک کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ (عنایہ شرح عربی ہدایہ)

وإن أكل الخ فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ ان دونوں کا گوشت بھی درحقیقت لحم ہے یہ الگ بات ہے کہ ان کا کھانا حرام ہے لیکن ان میں لحمیت موجود ہے اور ان کا حرام ہونا یمین کے انعقاد اور حنث سے مانع نہیں ہے، کیوں کہ حرام سے بچنے کے لیے بھی قسم کھائی جاتی ہے جیسے کوئی کہے بخدا میں کبھی بھی شراب نہیں پیوں گا۔

وکذا الخ مسئلہ یہ ہے کہ لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا اگر کسی جانور کی کلیجی کھالے یا اوجھڑی کھالے تو بھی وہ حانث ہوجائے گا، کیوں کہ کلیجی اور اوجھڑی بھی حقیقتاً گوشت ہیں اس لیے کہ یہ خون ہی سے پیدا ہوتی ہیں اور خون ہی سے نشو ونما پاتی ہیں اور گوشت ہی کی طرح انھیں استعمال بھی کیا جاتا ہے لہٰذا یہ گوشت کے حکم میں ہوں گی اور انھیں کھانے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔

وقیل في عرفنا الخ فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں کلیجی اور اوجھڑی کھانے سے حانث ہونا اہل کوفہ کا عرف ہے اس لیے ان کے یہاں تو حالف حانث ہوگا، لیکن ہمارے عرف میں حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ ہمارے عرف میں کلیجی اور اوجھڑی لحم نہیں ہے، نہ تو نام کے اعتبار سے اور نہ ہی کام کے اعتبار سے یہی وجہ ہے کہ کلیجی اور تلی وغیرہ بیچنے والے کو لحم فروش

نہیں کہا جاتا۔ صاحب بنایہ نے لکھا ہے ہمارے عرف کے اعتبار سے یہ قول صحیح معلوم ہوتا ہے، خلاصۃ الفتاویٰ میں بھی یہی حکم ہے اور صاحب محیط کی بھی یہی رائے ہے۔ (بنایہ: ۸۱/۶)

قَالَ وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ أَوْ لَايَشْتَرِيْ شَحْمًا لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا فِيْ شَحْمِ الْبَطْنِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ، وَقَالَا يَحْنَثُ فِيْ شَحْمِ الظَّهْرِ أَيْضًا وَهُوَ اللَّحْمُ السَّمِيْنُ لِوُجُوْدِ خَاصِيَةِ الشَّحْمِ فِيْهِ وَهُوَ الذَّوْبُ بِالنَّارِ، وَلَهُ أَنَّهُ لَحْمٌ حَقِيْقَةً، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ وَيُسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالَهُ وَيَحْصُلُ بِهِ قُوَّتُهُ، وَلِهٰذَا يَحْنَثُ بِأَكْلِهِ فِي الْيَمِيْنِ عَلٰى أَكْلِ اللَّحْمِ وَلَايَحْنَثُ بِبَيْعِهِ فِي الْيَمِيْنِ عَلٰى بَيْعِ الشَّحْمِ، وَقِيْلَ هٰذَا بِالْعَرَبِيَّةِ فَأَمَّا اِسْمُ پِيه بِالْفَارِسِيَّةِ لَايَقَعُ عَلٰى شَحْمِ الظَّهْرِ بِحَالٍ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَشْتَرِيْ أَوْ لَايَأْكُلُ لَحْمًا أَوْ شَحْمًا فَاشْتَرٰى إِلْيَةً أَوْ أَكَلَهَا لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهُ نَوْعٌ ثَالِثٌ حَتّٰى لَايُسْتَعْمَلَ اسْتِعْمَالَ اللُّحُوْمِ وَالشُّحُوْمِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ شخص صرف پیٹ کی چربی میں حانث ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہو جائے گا اور پیٹھ کی چربی موٹا گوشت ہوتی ہے اور اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے اس کا پگھل جانا۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ پیٹھ کی چربی درحقیقت گوشت ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ خون سے پیدا ہوتی ہے اور گوشت کی طرح استعمال کی جاتی ہے اور اس سے گوشت کی قوت حاصل کی جاتی ہے، اسی لیے اکل لحم کی قسم میں پیٹھ کی چربی کھانے سے حالف حانث ہو جائے گا اور چربی بیچنے کی قسم پر پیٹھ کی چربی بیچنے سے حانث نہیں ہوگا۔ ایک قول یہ ہے کہ اختلاف عربی زبان میں ہے، لیکن فارسی کا لفظ ''پیہ'' کسی بھی حال میں پیٹھ کی چربی پر واقع نہیں ہوگا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت یا چربی نہیں خریدے گا یا نہیں کھائے گا پھر اس نے دنبہ کی چکتی خریدا یا اسے کھایا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اِلیۃ تیسری قسم ہے حتی کہ اُسے گوشت اور چربی کی طرح استعمال نہیں کیا جاتا۔

اللغات:

﴿شحم﴾ چربی۔ ﴿بطن﴾ پیٹ۔ ﴿ظهر﴾ پیٹھ، کمر، پشت۔ ﴿سمين﴾ موٹا۔ ﴿ذوب﴾ پگھلنا۔ ﴿إلية﴾ سرین، دنبے کی چکی۔

چربی نہ کھانے کی قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں کھائے گا یا چربی نہیں خریدے گا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا محمل اور مصداق صرف پیٹ کی چربی ہوگی، یعنی صرف پیٹ کی چربی کھانے سے حالف حانث ہوگا لیکن پیٹ کے علاوہ پیٹھ وغیرہ کی چربی کھانے سے حانث نہیں ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں یہ قسم پیٹھ کی چربی کو بھی شامل ہوگی اور اسے کھانے سے بھی

حالف حانث ہو جائے گا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ پیٹھ کی چربی میں بھی چربی کی خصوصیت (یعنی آگ سے پگھلنا) موجود ہوتی ہے اس لیے وہ بھی لفظ شحم کے تحت داخل ہوگی۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ شحم الظہر درحقیقت گوشت ہے کیوں کہ پیٹھ میں موجود موٹے گوشت کو شحم الظہر کہا جاتا ہے اور اس کے گوشت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ خون سے پیدا ہوتا ہے، گوشت کی طرح اسے استعمال کیا جاتا ہے اور گوشت ہی کی طرح اس کو کھا کر قوت اور طاقت حاصل کی جاتی ہے، اسی لیے اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس نے شحم ظہر کھالیا تو حانث ہو جائے گا اور حانث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شحم ظہر گوشت ہے چربی نہیں ہے، اور جب وہ گوشت ہے تو اس کے کھانے سے صورت مسئلہ میں حالف حانث نہیں ہوگا۔

شحم ظہر کے لحم اور گوشت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ واللہ میں چربی فروخت کردوں گا تو شحم ظہر بیچنے سے وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ گوشت ہے چربی نہیں ہے۔

قیل هذا الخ فرماتے ہیں کہ امام اعظمؒ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب حالف نے عربی میں شحم کا لفظ استعمال کر کے اس سے یمین متعلق کی ہو۔ اور اگر اس نے فارسی میں پیہ کا لفظ استعمال کیا ہو تو اس سے بالاتفاق صرف پیٹ کی چربی مراد ہوگی اور پیٹھ کی چربی کو یہ لفظ شامل نہیں ہوگا، کیوں کہ لفظ پیہ کسی بھی حال میں شحم ظہر پر صادق نہیں آتا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت یا چربی نہیں خریدے گا یا نہیں کھائے گا پھر اس نے دنبہ کی چکتی خرید لیا یا کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ چکتی گوشت اور چربی کے علاوہ ایک تیسری چیز ہے نہ تو اس میں لحم اور شحم کا کوئی حصہ ہوتا ہے اور نہ ہی یہ لحم اور شحم کی طرح استعمال کی جاتی ہے، لہٰذا اسے کھانے سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

وَمَنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ لَمْ يَحْنَثْ حَتّٰى يَقْضِمَهَا، وَلَوْ أَكَلَ مِنْ خُبْزِهَا لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَا إِنْ أَكَلَ مِنْ خُبْزِهَا حَنِثَ أَيْضًا، لِأَنَّهُ مَفْهُوْمٌ مِنْهُ عُرْفًا، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ لَهُ حَقِيْقَةً مُسْتَعْمَلَةً فَإِنَّهَا تُغْلٰى وَتُقْلٰى وَتُؤْكَلُ قَضْمًا وَهِيَ قَاضِيَةٌ عَلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ عَلٰى مَا هُوَ الْأَصْلُ عِنْدَهُ، وَلَوْ قَضَمَهَا حَنِثَ عِنْدَهُمَا هُوَ الصَّحِيْحُ لِعُمُوْمِ الْمَجَازِ، كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ، وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ فِي الْخُبْزِ حَنِثَ أَيْضًا، قَالَ وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ مِنْ هٰذَا الدَّقِيْقِ فَأَكَلَ مِنْ خُبْزِهِ حَنِثَ، لِأَنَّ عَيْنَهُ غَيْرُ مَأْكُوْلٍ فَانْصَرَفَ إِلٰى مَايُتَّخَذُ مِنْهُ، وَلَوْ اسْتَفَّهُ كَمَا هُوَ لَايَحْنَثُ هُوَ الصَّحِيْحُ لِتَعَيُّنِ الْمَجَازِ مُرَادًا، وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ خُبْزًا فَيَمِيْنُهُ عَلٰى مَا يَعْتَادُ أَهْلُ الْمِصْرِ أَكْلَهُ خُبْزًا وَذٰلِكَ خُبْزُ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرِ، لِأَنَّهُ هُوَ الْمُعْتَادُ فِيْ غَالِبِ الْبُلْدَانِ، وَلَوْ أَكَلَ مِنْ خُبْزِ الْقَطَائِفِ لَايَحْنَثُ، لِأَنَّهُ لَايُسَمّٰى خُبْزًا مُطْلَقًا إِلَّا إِذَا نَوَاهُ، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ كَلَامَهُ، وَكَذَا إِذَا أَكَلَ خُبْزَ الْأَرُزِّ بِالْعِرَاقِ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُعْتَادٍ عِنْدَهُمْ حَتّٰى لَوْ كَانَ بِطَبَرِسْتَانَ

أَوْ فِي بَلَدَةٍ طَعَامِهِمْ ذٰلِكَ يَحْنَثُ.

ترجمہ: جس شخص نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا تو اسے چبا کر کھانے سے پہلے حانث نہیں ہوگا اور اگر اس گیہوں کی روٹی کھالی تو بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حانث نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس گندم کی روٹی کھالی تو بھی حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ عرفاً اس سے روٹی کھانا بھی سمجھا جاتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ گندم کھانے کے حقیقی معنی بھی مستعمل ہیں کیوں کہ گیہوں کو ابالا اور بھونا جاتا ہے اور چبا کر کھایا جاتا ہے اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اصل کے مطابق حقیقت، مجاز متعارف پر حاکم ہوا کرتی ہے۔ اور اگر حالف نے چبا کر گیہوں کھایا تو عموم مجاز کی وجہ سے حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بھی حالف حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے جیسے اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا اور قدوری میں اسی طرف اشارہ ہے کہ روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ اس آٹے سے نہیں کھائے گا اور اس کی روٹی کھالی تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ عین دقیق ماکول نہیں ہے، لہٰذا اس چیز کی طرف یمین لوٹے گی جو آٹے سے بنائی جاتی ہے (روٹی)۔

اور اگر بعینہ آٹا پھانک لیا تو حانث نہیں ہوگا یہی صحیح ہے کیوں کہ (آٹے میں) مجازی معنی مراد لینا متعین ہو چکا ہے۔ اگر قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائے گا تو اس کی یمین اس روٹی سے متعلق ہوگی جسے اہل شہر عادتاً کھاتے ہوں اور وہ گیہوں اور جو کی روٹی ہے کیوں کہ اکثر شہروں میں عادتاً انھی دو چیزوں کی روٹی کھائی جاتی ہے اور اگر چار مغز اور بادام والی روٹی کھالیا تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ اسے مطلق روٹی نہیں کہا جاتا الا یہ کہ حالف نے اس کی نیت کی ہو، کیوں کہ اس کی بات میں اس کا احتمال ہے۔ ایسے ہی اگر اس نے عراق میں چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ عراقیوں کے یہاں چاول کی روٹی کھانے کا رواج نہیں ہے، حتی کہ اگر حالف طبرستان یا کسی ایسے شہر میں ہو جن کا کھانا چاول کی روٹی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا۔

اللغات:

﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿يقضمها﴾ اُس کو چبا کر کھالے۔ ﴿خبز﴾ روٹی۔ ﴿تُغلٰی﴾ اُبالا جاتا ہے۔ ﴿تقلٰی﴾ بھونا جاتا ہے۔ ﴿دقيق﴾ آٹا۔ ﴿استفّ﴾ پھانک لیا۔ ﴿شعير﴾ جَو۔ ﴿بلدان﴾ واحد بلد؛ علاقے، متمدن آبادیاں۔ ﴿قطائف﴾ واحد قطیفہ؛ میووں والی ٹکیہ، ڈولی روٹی۔ ﴿أرز﴾ چاول۔

گندم نہ کھانے کی قسم:

عبارت میں کھانے کے سلسلے میں قسم کھانے سے متعلق کئی مسئلے بیان کئے گئے ہیں جو علی الترتیب آپ کے سامنے آئیں گے ان شاء اللہ۔ (۱) کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس متعین گندم میں سے نہیں کھائے گا تو جب تک وہ مشار الیہ گندم چبا چبا کر نہیں کھائے گا اس وقت تک حانث نہیں ہوگا اور اگر اس گیہوں کی روٹی کھائے گا تو بھی حضرت الامام کے یہاں حانث نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح چبا کر حنطۃ کھانے کی صورت میں حانث ہو جاتا ہے اسی طرح اس حنطۃ کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ عرف میں حنطۃ سے اس کی روٹی ہی مفہوم ومراد ہوتی ہے اور ایمان کا مدار چوں کہ عرف پر کثرت سے ہے، لہٰذا

عرف کی وجہ سے یہاں حالف حانث ہوجائے گا۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حنطہ اور گندم حقیقتاً کھایا جاتا ہے اور اس حوالے سے اس کا استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ جس طرح گیہوں ابال کر کھایا جاتا ہے اور بھون کر کھایا جاتا ہے اسی طرح چبا کر بھی کچے کھایا جاتا ہے، لہٰذا لایأکل من ھذہ الحنطۃ کی قسم بغیر ابالے اور بھونے کچے اور مطلق حنطہ کے نہ کھانے سے متعلق ہوگی۔ اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی اصل کے مطابق حقیقت عرف اور مجاز سب پر بھاری ہوتی ہے اس لیے اگر حالف چبا چبا کر حنطہ کھالیتا ہے تو حانث ہوجائے گا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بھی صحیح قول کے مطابق چبا کر کھانے سے حانث ہوجائے گا، کیوں کہ مجازاً اگر چہ حنطہ سے ان کے یہاں خبز مراد ہے، لیکن مجاز میں عموم ہے اور یہ عموم چبا کر کھانے کو بھی شامل ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا تو عموم مجاز کی وجہ سے اس قسم سے دخول مراد ہوگا اور حالف اس گھر میں داخل ہونے سے حانث ہوگا خواہ وہ پیدل داخل ہو یا سوار ہو کر اسی طرح صورت مسئلہ میں عموم مجاز کی وجہ سے حالف حانث ہوگا خواہ وہ چبا کر حنطہ کھائے یا روٹی بنا کر اور اسی عموم مجاز کی طرف إن أکل من خبزھا حنث أیضا میں اشارہ کیا گیا ہے۔

(۲) اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس آٹے سے نہیں کھائے گا اور اس کی بنی ہوئی روٹی کھالیا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ عین دقیق نہیں کھایا جاتا، لہٰذا یہاں دقیق کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہے اس لیے اس سے اس کی پکی ہوئی روٹی مراد ہوگی اور روٹی کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا، اور اگر حالف نے یہ قسم کھائی اور آٹے کو پھانک لیا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس سے مجاز یعنی خبز مراد لینا متعین ہو چکا ہے اور اس مسئلے میں دقیق کی حقیقت متروک اور مہجور ہے اس لیے دقیق پھانکنے سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

(۳) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا تو اس خبز سے وہ روٹی مراد ہوگی جو عموماً اور عادتاً اس کے شہر میں کھائی جاتی ہوگی یعنی گندم اور جو کی روٹی یہی وجہ ہے کہ اگر اس نے چار مغز یعنی کھیرے، کدو، ککڑی، خربوزہ کے بیجوں اور بادام سے بنی ہوئی روٹی کھائی تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ عام اور مطلق روٹی نہیں ہے بلکہ خاص اور اسپیشل روٹی ہے جب کہ محلوف علیہ عام اور مطلق روٹی ہے ہاں اگر حالف نے اس کو بھی نہ کھانے کی قسم کھائی ہو تو اس صورت میں اسے کھانے سے حانث ہوجائے گا کیوں کہ بہر حال اس کے کلام میں اس معنی کی نیت کا احتمال ہے، اس لیے اسے مراد لینا صحیح ہے۔

اور اگر حالف نے یہ قسم کھائی کہ میں روٹی نہیں کھاؤں گا اور عراق میں چاول کی روٹی کھالی تو بھی حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ محلوف علیہ معتاد روٹی ہے اور اہل عراق چاول کی روٹی کو عادتاً نہیں کھاتے لیکن اگر حالف طبرستان یا کسی ایسے شہر میں ہو جہاں چاول کی روٹی کھانے کا عرف اور رواج وعادت ہو تو خبز معتاد کھانے کی وجہ سے حالف ہوجائے گا۔

وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ الشِّوَاءَ فَهُوَ عَلَى اللَّحْمِ دُوْنَ الْبَاذِنْجَانِ وَالْجَزْرِ، لِأَنَّهٗ يُرَادُ بِهِ اللَّحْمُ الْمَشْوِيُّ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَ مَايُشْوٰى مِنْ بَيْضٍ أَوْ غَيْرِهٖ لِمَكَانِ الْحَقِيْقَةِ، وَإِنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ الطَّبِيْخَ فَهُوَ عَلٰى مَا يُطْبَخُ مِنَ اللَّحْمِ وَهٰذَا اسْتِحْسَانٌ اِعْتِبَارًا لِلْعُرْفِ، وَهٰذَا لِأَنَّ التَّعْمِيْمَ مُتَعَذِّرٌ فَيُصْرَفُ إِلٰى خَاصٍ هُوَ مُتَعَارَفٌ وَهُوَ اللَّحْمُ الْمَطْبُوْخُ بِالْمَاءِ، إِلَّا إِذَا نَوٰى غَيْرَ ذٰلِكَ، لِأَنَّ فِيْهِ تَشْدِيْدًا، وَإِنْ أَكَلَ مِنْ مَرَقِهٖ يَحْنَثُ

لِمَا فِيْهِ مِنْ أَجْزَاءِ اللَّحْمِ وَلِأَنَّهُ يُسَمّٰى طَبِيْخًا، وَمَنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ الرُّؤُوْسَ فَيَمِيْنُهُ عَلٰى مَا يُكْبَسُ فِي التَّنَانِيْرِ وَيُبَاعُ فِي الْمِصْرِ، وَيُقَالُ يُكْنَسُ، وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ رَأْسًا فَهُوَ عَلٰى رُؤُسِ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ عَلَى الْغَنَمِ خَاصَّةً وَهٰذَا اخْتِلَافُ عَصْرٍ وَزَمَانٍ، كَانَ الْعُرْفُ فِيْ زَمَنِهٖ فِيْهِمَا، وَفِيْ زَمَنِهِمَا فِي الْغَنَمِ خَاصَّةً وَفِيْ زَمَانِنَا يُفْتٰى عَلٰى حَسْبِ الْعَادَةِ كَمَا هُوَ الْمَذْكُوْرُ فِي الْمُخْتَصَرِ.

ترجمه: اگرقسم کھائی کہ بھنی ہوئی چیز نہیں کھائے گا تو اس کا اطلاق گوشت پر ہوگا، بینگن اور گاجر پر نہیں ہوگا، کیوں کہ شواء کے مطلق ہونے کی صورت میں اس سے بھنا ہوا گوشت ہی مراد ہوتا ہے الا یہ کہ حالف نے بھنے ہوئے انڈے وغیرہ کی نیت کی ہو اس لیے کہ یہ شواء کا حقیقی معنی ہے۔ اور اگر قسم کھائی کہ پکائی ہوئی چیز نہیں کھائے گا تو یہ قسم پکائے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور عرف کا اعتبار کرتے ہوئے یہ استحسان ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ عمومی اعتبار سے ہر مطبوخ کو قسم شامل ہونا متعذر ہے لہٰذا قسم ایسے خاص مطبوخ کی طرف پھیری جائے گی جو متعارف ہو اور وہ (خاص متعارف) پانی سے پکایا ہوا گوشت ہے۔ الا یہ کہ حالف نے اس کے علاوہ کی نیت کی ہو، کیوں کہ اس میں زیادہ سختی ہے۔ اور اگر اس نے لحم مطبوخ کا شوربہ کھالیا تو بھی حانث ہوجائے گا، کیوں کہ شوربہ میں گوشت کے اجزاء ہوتے ہیں اور اس لیے کہ اسے پکایا ہوا کہا جاتا ہے۔

جس نے قسم کھائی کہ وہ سریاں نہیں کھائے گا تو اس کی یمین سر اور مغز وغیرہ پر محمول ہوگی جو جھابوں میں ڈال کر شہر میں بیچی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے یُکْنَس (یکبس کی جگہ) داخل ہونے کے معنی میں جامع صغیر میں ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ قسم گائے اور بکری کے سروں پر محمول ہوگی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں یہ صرف بکری کے سر سے متعلق ہوگی اور یہ عہد وزمانے کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت الامام کے زمانے میں دونوں میں عرف تھا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے زمانے میں خاص کر بکری میں عرف تھا اور ہمارے زمانے میں عادت کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا جیسا کہ مختصر القدوری میں یہی مذکور ہے۔

اللغات:

﴿شواء﴾ بھنا ہوا کھانا۔ ﴿لحم﴾ گوشت۔ ﴿باذنجان﴾ بینگن۔ ﴿جزر﴾ گاجر۔ ﴿مشویّ﴾ بھنا ہوا۔ ﴿بیض﴾ انڈے۔ ﴿طبیخ﴾ پکا ہوا کھانا۔ ﴿مرق﴾ شوربہ۔ ﴿رؤوس﴾ سریاں۔ ﴿یکبس﴾ بھونا جاتا ہے۔ ﴿تنانیر﴾ واحد تنور۔ ﴿یکنس﴾ سرپوش والے برتن میں ڈالا جاتا ہے۔ ﴿بقر﴾ گائے۔ ﴿غنم﴾ بھیڑ بکری۔

بھنی ہوئی یا پکی ہوئی چیز نہ کھانے کی قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ بھنی ہوئی چیز نہیں کھائے گا تو یہ قسم بھنے ہوئے گوشت سے متعلق ہوگی اور بھنا ہوا گوشت کھانے سے تو حالف حانث ہوگا لیکن بیگن، گاجر اور ٹماٹر وچقندر کھانے سے حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ جب شواء مطلق بولا جاتا ہے تو

اس سے بھنا ہوا گوشت ہی مراد ہوتا ہے، ہاں اگر حالف نے بھنے ہوئے انڈے وغیرہ نہ کھانے کی نیت کی ہو تو یہ نیت اس کی قسم میں شامل ہوگی اور بھنا ہوا انڈا کھانے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا، کیوں کہ یہ حالف کے کلام کا حقیقی معنی ہے اور صفت شواء اس میں موجود ہے مگر چوں کہ شواء کا لفظ بھنے ہوئے انڈے کے لیے زیادہ متعارف نہیں ہے، اس لیے اس کے قسم میں شامل ہونے کے لیے نیت درکار ہوگی اور بدون نیت یہ معنی قسم سے متعلق نہیں ہوں گے۔

وإن حلف الخ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ پکائی ہوئی چیز نہیں کھائے گا تو عرف کا اعتبار کرتے ہوئے استحساناً اس سے پکایا ہوا گوشت مراد ہوگا، کیوں کہ پکائی ہوئی چیز میں عموم ہے اور ہر ہر چیز کی طرف اسے پھیرنا ممکن اور دشوار ہے لہٰذا اس سے ایسی خاص پکائی ہوئی چیز مراد ہوگی جو متعارف ہوگی اور عرف میں اس سے پانی سے پکا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے، اس لیے وہی مراد ہوگا۔ ہاں اگر حالف نے اس سے دوسری چیز کی بھی نیت کی ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ اس کے کلام میں اس معنی کا احتمال ہے اور ایک چیز کے بڑھ جانے سے حالف کی ذات پر مزید مشقت ہے، اس لیے بصورت نیت معنوی معنی بھی مراد ہوگا۔ اور اگر حالف گوشت کا شوربہ کھالے گا تو بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ شوربے میں گوشت کے اجزاء موجود ہوتے ہیں اور وہ بھی پکایا جاتا ہے اور اسے بھی طبیخ کہا جاتا ہے۔

ومن حلف الخ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سرّیاں (یعنی سرّی پائے) نہیں کھائے گا تو اس سے مذبوح جانور یعنی بکری اور بھیڑ وغیرہ کے سر اور ان کے مغز مراد ہوں گے اور انھی چیزوں کے پائے اور سر وغیرہ جھابوں میں ڈال کر شہر میں فروخت کیے جاتے ہیں ان کے لیے کبھی یکبس کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی یکنس کا لفظ مستعمل ہوتا ہے۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے گائے اور بکری کے سر مراد ہوں گے اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس سے صرف بکری کے سر مراد ہوں گے، لیکن ان حضرات کا یہ اختلاف اپنے اپنے زمانے کے اعتبار پر مبنی ہے چنانچہ حضرت امام اعظمؒ کے زمانے میں رأس سے گائے اور بکری دونوں کا سر مراد ہوتا تھا، اس لیے انھوں نے دونوں کے سر سے قسم کو متعلق کیا ہے اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے زمانے میں رأس کا اطلاق صرف بکری کے سر پر ہوتا تھا، اس لیے ان حضرات نے قسم کو رأسِ غنم سے ہی متعلق کیا ہے۔ اور ہمارے (صاحب ہدایہ کے) زمانے میں عرف اور عادت کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اور جس علاقے میں رأس سے جن جن حیوانوں کا سر مراد ہوتا ہوگا وہاں اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

قَالَ وَإِنْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ عِنَبًا أَوْ رُمَّانًا أَوْ رَطْبًا أَوْ قِثَّاءً أَوْ خِيَارًا لَمْ يَحْنَثْ، وَإِنْ أَكَلَ تُفَّاحًا أَوْ بِطِّيْخًا أَوْ مِشْمِشًا حَنَثَ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ حَنِثَ فِي الْعِنَبِ وَالرُّطَبِ وَالرُّمَّانِ أَيْضًا، وَالْأَصْلُ أَنَّ الْفَاكِهَةَ اسْمٌ لِمَا يَتَفَكَّهُ بِهِ قَبْلَ الطَّعَامِ وَبَعْدَهُ أَيْ يُتَنَعَّمُ بِهِ زِيَادَةً عَلَى الْمُعْتَادِ، وَالرَّطْبُ وَالْيَابِسُ فِيْهِ سَوَاءٌ بَعْدَ أَنْ يَكُوْنَ التَّفَكُّهُ بِهِ مُعْتَادًا حَتّٰى لَايَحْنَثَ بِيَابِسِ الْبِطِّيْخِ، وَهٰذَا الْمَعْنٰى مَوْجُوْدٌ فِي التُّفَّاحِ وَأَخَوَاتِهِ فَيَحْنَثُ بِهَا، وَغَيْرُ مَوْجُوْدٍ فِي الْقِثَّاءِ وَالْخِيَارِ، لِأَنَّهُمَا مِنَ الْبُقُوْلِ

بَيْعًا وَأَكْلًا فَلَايَحْنَثُ بِهِمَا، وَأَمَّا الْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فَهُمَا يَقُوْلَانِ إِنَّ مَعْنَى التَّفَكُّهِ مَوْجُوْدٌ فِيْهَا فَإِنَّ أَعَزَّ الْفَوَاكِهِ وَالتَّنَعُّمِ بِهَا يَفُوْقُ التَّنَعُّمَ بِغَيْرِهَا، وَأَبُوْحَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَقُوْلُ إِنَّ هٰذِهِ الْأَشْيَاءَ مِمَّا يُتَغَذّٰى بِهَا وَيُتَدَاوٰى بِهَا فَأَوْجَبَ قُصُوْرًا فِيْ مَعْنَى التَّفَكُّهِ لِلْإِسْتِعْمَالِ فِيْ حَاجَةِ الْبَقَاءِ وَلِهٰذَا كَانَ الْيَابِسُ مِنْهَا مِنَ التَّوَابِلِ أَوْ مِنَ الْأَقْوَاتِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ فاکہہ نہیں کھائے گا پھر اس نے انگور یا انار یا رطب یا ککڑی یا کھیرا کھالیا تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر سیب یا خربوزہ یا کشمش کھایا تو حانث ہوجائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ انگور، رطب اور انار کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا۔ اور اصل یہ ہے کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد تفکہ حاصل کیا جائے یعنی نعمت کے طور پر معتاد مقدار سے زیادہ کھایا جائے اور اس چیز سے تفکہ کے معتاد ہونے کے بعد اس میں رطب و یابس دونوں برابر ہیں حتی کہ خشک خربوزہ کھانے سے حانث نہیں ہوگا اور یہ معنی تفاح اور اس کی نظیروں میں موجود ہیں لہٰذا ان کے کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا اور یہ معنی ککڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہے، کیوں کہ یہ دونوں فروخت ہونے اور کھانے دونوں اعتبار سے سبزی ہیں، لہٰذا ان کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ رہا انگور، رطب اور انار تو حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ ان میں تفکہ کے معنی موجود ہیں کیوں کہ یہ سب سے عمدہ فواکہہ ہیں اور ان سے مزہ لینا ان کے علاوہ سے مزہ لینے سے بہتر ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ چیز غذا اور دوا دونوں مقصد کے لیے استعمال کی جاتی ہیں لہٰذا ضرورتِ بقاء میں ان کے استعمال ہونے کی وجہ سے تفکہ کے معنی میں کمی ہوگی، اسی لیے ان میں سے خشک چیزیں مصالحہ کے طور پر یا خوراک کے طور پر استعمال کی جاتی ہیں۔

اللغات:

﴿فاكهة﴾ میوہ۔ ﴿عنب﴾ انگور۔ ﴿رمان﴾ انار۔ ﴿رطب﴾ تر کھجور۔ ﴿قثّاء﴾ ککڑی۔ ﴿خیار﴾ کھیرا۔ ﴿تفاح﴾ سیب۔ ﴿بطّیخ﴾ خربوزہ۔ ﴿مشمش﴾ کشمش۔ ﴿یتفکّہ﴾ مزا لیا جاتا ہے۔ ﴿معتاد﴾ معمول کا۔ ﴿یابس﴾ خشک۔ ﴿یتغذّیٰ﴾ غذا بنایا جاتا ہے۔ ﴿قصور﴾ کمی، کوتاہی۔ ﴿توابل﴾ مسالے۔ ﴿أقوات﴾ واحد قوت؛ کھانے کی چیزیں۔

''میوہ'' نہ کھانے کی قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا پھر حالف نے انگور یا انار یا تازی کھجور یا کھیرا یا ککڑی کھائی تو حانث نہیں ہوگا اور اگر سیب یا خربوزہ یا کشمش کھالیا تو حانث ہوجائے گا یہ تفصیل اور حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ انگور، رطب اور انار کھانے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس حکم اور اختلاف کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ فاکہہ اس چیز کو کہتے ہیں جو طعام کی مقدارِ معتاد سے زیادہ مقدار میں ناز و نعمت کے طور پر کھائی جائے اور جب ان اشیاء سے ذائقہ لینا کسی کی عادت بن جائے تو اس کے لیے رطب و یابس میں کوئی فرق نہیں ہے اور رطب

ویا بس دونوں کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ دونوں میں تفکہ کا معنی موجود ہے اور اسی معنی پر فاکہہ کا مدار ہے یہی وجہ ہے کہ اگر حالف خشک خربوزہ کھالے تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ خشک خربوزہ عام شہروں میں فاکہہ نہیں کہلاتا اور نہ ہی وہ عادتاً فاکہہ کہلاتا ہے، کیوں کہ خشک میں فاکہہ کا نہ تو اثر ہے اور نہ ہی اس کا معنی ہے، اس کے برخلاف سیب اور کشمش وغیرہ میں چوں کہ یہ معنی موجود ہیں اور ککڑی اور کھیرا وغیرہ میں یہ معنی نہیں ہیں، اس لیے سیب کشمش اور تازہ خربوزہ کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا، لیکن کھیرا اور ککڑی کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔ کیوں کہ کھیرا اور ککڑی دونوں سبزی کے نام سے بکتے بھی ہیں اور کھائے بھی جاتے ہیں۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں چوں کہ انگور اور انار کھانے سے بھی حالف حانث ہوجاتا ہے، اس لیے اس حوالے سے ان کی دلیل یہ ہے کہ انگور اور انار میں بھی فاکہہ کے معنی پائے جاتے ہیں، بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمدہ اور لذیذ ترین فاکہہ ہیں اور انھیں ناز ونعمت کے طور پر دوسرے پھلوں کی بہ نسبت زیادہ کھایا جاتا ہے اور پھر یہ زیادہ گراں قیمت بھی ہوتے ہیں، اس لیے یہ فاکہہ میں شامل ہوں گے اور ان کے کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ انگور اور رطب وغیرہ کو غذاء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور دواء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور صرف لذت اور مزے کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا، اس لیے ان کے فاکہہ کے معنی میں ہونے میں نقص اور کمی ہوگئی ہے، لہٰذا ان کو کھانے سے حالف حانث نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر یہ سوکھ جائیں تو انھیں مصالحہ یا غذا اور خوراک کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے فاکہہ کے طور پر استعمال نہیں کیا جاتا۔

قَالَ وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْتَدِمُ فَكُلُّ شَيْءٍ أُصْطُبِغَ بِهِ إِدَامٌ، وَالشِّوَاءُ لَيْسَ بِإِدَامٍ، وَالْمِلْحُ إِدَامٌ وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ وَأَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ كُلُّ مَايُؤْكَلُ مَعَ الْخُبْزِ غَالِبًا فَهُوَ إِدَامٌ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْإِدَامَ مِنَ الْمُوَادَمَةِ وَهِيَ الْمُوَافَقَةُ، وَكُلُّ مَايُؤْكَلُ مَعَ الْخُبْزِ مُوَافِقٌ لَهُ كَاللَّحْمِ وَالْبِيْضِ وَنَحْوِهٖ، وَلَهُمَا أَنَّ الْإِدَامَ مَايُؤْكَلُ تَبَعًا وَالتَّبَعِيَّةُ فِي الْإِخْتِلَاطِ حَقِيْقَةً لِيَكُوْنَ قَائِمًا بِهٖ، وَفِي أَنْ لَايُؤْكَلَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ حُكْمًا وَتَمَامُ الْمُوَافَقَةِ فِي الْإِمْتِزَاجِ أَيْضًا، وَالْخَلُّ وَغَيْرُهٗ مِنَ الْمَائِعَاتِ لَايُؤْكَلُ وَحْدَهَا بَلْ يُشْرَبُ، وَالْمِلْحُ لَايُؤْكَلُ بِانْفِرَادِهٖ عَادَةً وَلِأَنَّهٗ يَذُوْبُ فَيَكُوْنُ تَبَعًا، بِخِلَافِ اللَّحْمِ وَمَايُضَاهِيْهِ، لِأَنَّهٗ يُؤْكَلُ وَحْدَهٗ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَهٗ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّشْدِيْدِ، وَالْعِنَبُ وَالْبِطِّيْخُ لَيْسَ بِإِدَامٍ هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو ہر وہ چیز جسے سالن لگایا وہ ادام ہے اور بھنی ہوئی چیز ادام نہیں ہے اور نمک ادام ہے، یہ حکم حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو عموماً روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ سالن ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے، کیوں کہ لفظ ادام موادمت سے مشتق ہے جو موافقت کے معنی میں ہے اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ اس کے موافق ہوتی ہے جیسے گوشت اور انڈا وغیرہ۔

حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ ادام اس چیز کو کہتے ہیں جو تبعاً کھائی جاتی ہو اور ملانے میں حقیقتاً تبعیت پائی جاتی ہے تا کہ اسی کے ساتھ ادام پایا جائے، اور دوسری تبعیت حکماً ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ (کم اختلاط ہو) لیکن تنہا نہ کھایا جاتا ہو اور پوری موافقت خوب مل جانے میں ہے اور سرکہ وغیرہ مائعات میں سے ہے جسے تنہا نہیں کھایا جاتا، بلکہ اسے پیا جاتا ہے اور نمک بھی عادتاً تنہا نہیں کھایا جاتا۔ اور اس لیے کہ وہ پگھل جاتا ہے، لہٰذا وہ تابع ہوگا برخلاف گوشت اور انڈے وغیرہ کے، کیوں کہ یہ تنہا کھایا جاتا ہے الا یہ کہ حالف اس کی نیت کرلے، کیوں کہ یہ تنہا کھایا جاتا ہے الا یہ کہ حالف اس کی نیت کرلے، کیوں کہ اس میں سختی ہے اور انگور اور تربوزہ ادام (سالن) نہیں ہے، یہی صحیح ہے۔

اللغات:

﴿لایأتدم﴾ سالن نہ کھائے گا۔ ﴿اصطبغ﴾ رنگا جاتا ہے، لگایا جاتا ہے۔ ﴿إدام﴾ سالن۔ ﴿شواء﴾ بھنا ہوا کھانا۔ ﴿ملح﴾ نمک۔ ﴿خبز﴾ روٹی۔ ﴿لحم﴾ گوشت۔ ﴿بیض﴾ انڈے۔ ﴿امتزاج﴾ ملاوٹ۔ ﴿خلّ﴾ سرکہ۔ ﴿یذوب﴾ پگھلتا ہے، گھلتا ہے۔ ﴿یضاهیه﴾ اس کے مشابہہ ہو، اس سے ملتا جلتا ہو۔ ﴿عنب﴾ انگور۔ ﴿بطیخ﴾ خربوزہ۔

''سالن'' نہ کھانے کی قسم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو یہ قسم اس چیز پر محمول ہوگی جس سے لگا کر روٹی کھائی جاتی ہے جیسے گوشت اور انڈے وغیرہ کا سالن اور سرکہ اور زیتون اور بھنی ہوئی چیز چوں کہ سالن نہیں ہے، لہٰذا اس کے کھانے سے حالف حانث نہیں ہوگا اور نمک سالن ہے، کیوں کہ اسے روٹی سے لگا کر کھایا جاتا ہے یہ حکم حضرات شیخینؒ کے یہاں ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو غالباً روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ سالن ہے، کیوں کہ اِدام مؤادمت سے مشتق ہے اور مؤادمت موافقت کے معنی میں ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہی ہوتی ہے جیسے گوشت اور انڈا وغیرہ اسی لیے ان کو سالن کہتے ہیں، یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت ہے۔

اصل مسئلے میں حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ سالن اسی کو کہتے ہیں جو عرف اور عادت میں روٹی وغیرہ کے تابع کر کے کھایا جاتا ہے اور تبعیت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی جس میں روٹی سالن میں خوب لگا کر اور ڈبو کر کھایا جاتا ہے (۲) حکمی یعنی خوب ملا کر نہ کھایا جاتا ہو لیکن تنہا بھی روٹی نہ کھائی جائے بلکہ کچھ سالن لگا کر کھائی جائے، اور ظاہر ہے کہ ادام کے معنی (یعنی موافقت) اس صورت میں کامل طور پر متحقق ہوں گے وہاں ادام اور سالن متحقق ہوگا ور جہاں یہ معنی نہیں ہوں گے وہاں ادام کا تحقق اور وجود نہیں ہوگا۔ اور چوں کہ سرکہ اور زیتون وغیرہ جو مائعات میں سے ہیں تنہا نہیں کھائے جاتے اسی طرح نمک بھی تنہا نہیں کھایا جاتا اور پگھلانے سے پگھل بھی جاتا ہے، اس لیے یہ سب سالن کہلائیں گے اور ان کے کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا۔ اس کے برخلاف گوشت، انڈا اور پنیر وغیرہ حضرات شیخینؒ کے یہاں سالن نہیں ہیں، کیوں کہ یہ تنہا بدون خبز بھی کھائے جاتے ہیں ہاں اگر حالف ان کو بھی نہ کھانے کی نیت کرلے تو ان کے کھانے سے حاف حانث ہوجائے گا کیوں کہ حالف کے کلام میں اس کا احتمال ہے اور ایسا ہونے سے حالف کے نفس پر مزید مشقت اور بار بھی ہے۔ اور انگور اور خربوزہ صحیح قول کے مطابق سالن نہیں ہے۔

وَإِذَا حَلَفَ لَايَتَغَدّٰى فَالْغَدَاءُ الْأَكْلُ مِنْ طُلُوْعِ الْفَجْرِ إِلَى الظُّهْرِ، وَالْعَشَاءُ مِنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ إِلٰى نِصْفِ اللَّيْلِ، لِأَنَّ مَا بَعْدَ الزَّوَالِ يُسَمّٰى عَشَاءً وَلِهٰذَا يُسَمَّى الظُّهْرُ أَحَدَ صَلَاتِي الْعِشَاءِ فِي الْحَدِيْثِ، وَالسُّحُوْرُ مِنْ نِصْفِ اللَّيْلِ إِلٰى طُلُوْعِ الْفَجْرِ، لِأَنَّهُ مَأْخُوْذٌ مِنَ السَّحْرِ، وَيُطْلَقُ عَلٰى مَا يَقْرُبُ مِنْهُ، ثُمَّ الْغَدَاءُ وَالْعَشَاءُ مَايُقْصَدُ بِهِ الشِّبْعُ عَادَةً وَيُعْتَبَرُ عَادَةُ أَهْلِ كُلِّ بَلْدَةٍ فِيْ حَقِّهِمْ وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ أَكْثَرُ مِنْ نِصْفِ الشِّبْعِ، وَمَنْ قَالَ إِنْ لَبِسْتُ أَوْ أَكَلْتُ أَوْ شَرِبْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ وَقَالَ عَنَيْتُ شَيْأً دُوْنَ شَيْءٍ لَمْ يُدَيَّنْ فِي الْقَضَاءِ وَغَيْرِهٖ، لِأَنَّ النِّيَّةَ إِنَّمَا تَصِحُّ فِي الْمَلْفُوْظِ، وَالثَّوْبُ وَمَايُضَاهِيْهِ غَيْرُ مَذْكُوْرٍ تَنْصِيْصًا وَالْمُقْتَضٰى لَاعُمُوْمَ لَهٗ فَلَغَتْ نِيَّةُ التَّخْصِيْصِ فِيْهِ، وَإِنْ قَالَ إِنْ لَبِسْتُ ثَوْبًا أَوْ أَكَلْتُ طَعَامًا أَوْ شَرِبْتُ شَرَابًا لَمْ يُدَيَّنْ فِي الْقَضَاءِ خَاصَّةً، لِأَنَّهٗ نَكِرَةٌ فِيْ مَحَلِّ الشَّرْطِ فَتَعُمُّ فَعَمِلَتْ نِيَّةُ التَّخْصِيْصِ فِيْهِ إِلَّا أَنَّهٗ خِلَافُ الظَّاهِرِ فَلَا يُدَيَّنُ فِي الْقَضَاءِ.

ترجمه: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ غداء نہیں کرے گا تو غداء طلوع فجر سے لے کر ظہر تک ہوگا اور عَشاء وہ کھانا ہے جو ظہر کی نماز کے بعد سے لے کر نصف رات تک ہوتا ہے، اس لیے کہ زوال کے بعد والے وقت کو عشاء کہا جاتا ہے، اسی لیے حدیث میں ظہر کی نماز کو عشاء کی دونمازوں میں سے ایک نماز کہا جاتا ہے۔ اور سحور نصف لیل سے طلوع فجر تک ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ سحر سے ماخوذ ہے اور جو طعام سحر سے قریب ہو اسے سحور کہا جاتا ہے۔ پھر غداء اور عَشاء اس کھانے کو کہتے ہیں جن سے عادتاً شکم سیری مقصود ہوتی ہے اور ہر شہر والوں کے حق میں ان کی عادت کا اعتبار ہے اور شرط یہ ہے کہ نصف شبع سے زیادہ کھائے۔

جس نے کہا اگر میں پہنوں یا کھاؤں یا پیوں تو میرا غلام آزاد ہے اور (بعد میں) کہنے لگا کہ اس سے فلاں فلاں چیزیں میری مراد تھیں اور فلاں فلاں چیزیں مراد نہیں تھیں تو قضاءً اور دیانۃً (دونوں طرح) اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیوں کہ نیت ملفوظ میں صحیح ہوتی ہے اور ثوب وغیرہ صراحتاً مذکور نہیں ہیں اور مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا لہٰذا اس میں تخصیص کی نیت لغو ہوگی۔

اور اگر اس نے إن لبست ثوباً یا أکلت طعاماً یاشربت شرابا کہا ہو تو صرف قضاءً اس کی تصدیق نہیں ہوگی، اس لیے ثوباً اور طعاماً وغیرہ محل شرط میں نکرہ ہیں، لہٰذا عام ہوں گے اور ان میں تخصیص کی نیت موثر ہوگی، لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لیے قضاءً اس شخص کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اللغات:

﴿لایتغدّیٰ﴾ صبح کا کھانا نہیں کھائے گا۔ ﴿غداء﴾ صبح کا کھانا۔ ﴿عشاء﴾ شام کا کھانا۔ ﴿سحور﴾ سحری کا کھانا۔ ﴿شبع﴾ سیری، پیٹ بھرنا۔ ﴿لبست﴾ میں نے پہنا۔ ﴿شربت﴾ میں نے پیا۔ ﴿عنیت﴾ میری مراد تھی، میں نے مراد لیا تھا۔

ناشتہ یا دوپہر کا کھانا نہ کھانے کی قسم:

عبارت میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں (۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ صبح کا کھانا نہیں کھائے گا تو اس سے طلوع فجر سے لے

کر ظہر تک کا وقت مراد ہوگا اور اس دوران کھانا کھانے سے حالف حانث ہو جائے گا۔ اس کے بالمقابل شام کے کھانے کو عربی میں عَشاء کہتے ہیں اور اس کا وقت ظہر کی نماز کے بعد سے نصف رات تک ہوتا ہے اور زوال کے بعد والے وقت پر عشاء کا اطلاق ہوتا ہے اور حدیث پاک میں بھی ظہر کی نماز کو عِشاء کی دو نمازوں میں سے ایک نماز کہا گیا، چناں چہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے صلّٰی بنا رسول اللّٰہ ﷺ إحدٰی صلاتي العشاء الخ یعنی آپ ﷺ نے ہمیں شام کی نمازوں میں سے ایک نماز پڑھائی ہے اور وہ ظہر یا عصر کی نماز تھی، اس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ ظہر کے بعد والے وقت کو عشاء کہا جاتا ہے۔ لہٰذا عَشاء کھانے کا وقت اسی وقت سے شروع ہوگا۔ اور سحور (سحری کھانا) آدھی رات سے لے کر طلوع فجر یعنی صبح صادق تک معتبر ہے، کیوں کہ سحور سحر سے ماخوذ ہے اور سحر سے قریب والے وقت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

ثم الغداء الخ فرماتے ہیں کہ غداء اور عَشاء یعنی صبح وشام کے کھانے سے شکم سیر ہونا مقصود ہوتا ہے لہٰذا کم از کم نصف شبع سے زیادہ کھائے گا تبھی حالف حانث ہوگا اور لقمہ دو لقمہ کھانے سے حانث نہیں ہوگا پھر غداء اور عَشاء میں ہر ہر شہر میں وہی چیز کھانے کا اعتبار ہوگا جو اس شہر والوں کے کھانے کی عادت ہو چنانچہ جس شہر میں روٹی کھانے کا عرف اور رواج ہے وہاں روٹی کھانے سے غداء اور عشاء کا تحقق ہوگا اور جہاں چاول کا رواج ہے وہاں چاول کھانے سے ان کا تحقق ہوگا اور اگر کوئی حالف اپنے شہر کے عرف اور عادت کے خلاف غداء یا عَشاء کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

(۲) **ومن قال إن لبست الخ** مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مطلق کہا اگر میں پہنوں یا کھاؤں یا پیوں تو میرا غلام آزاد ہے اور کپڑے یا کھانے پینے کی وضاحت نہیں کی تو یہ قسم عام ہوگی اور ہر ملبوس، ہر ماکول اور ہر مشروب کو شامل ہوگی، لیکن اگر بعد میں حالف یہ کہنے لگے کہ میری نیت عموم کی نہیں تھی بلکہ فلاں فلاں کپڑے پہننے کی تھی یا فلاں فلاں چیز کھانے یا پینے کی نیت تھی اور ان کے علاوہ کی نیت نہیں تھی، تو نہ تو قضاءً اس کی تصدیق کی ہوگی اور نہ ہی دیانۃً، کیوں کہ نیت انھی چیزوں میں درست اور معتبر ہوتی ہے جو لفظاً مذکور ہو، اس لیے کہ لفظ کے چند محتملات میں سے کسی ایک کی تعیین کے لیے نیت ہوتی ہے اور جو چیز لفظوں میں مذکور ہی نہ ہو اس میں کیا خاک نیت اثر کرے گی، اس لیے یہاں قضاءً بھی حالف کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور دیانۃً بھی۔

والمقتضیٰ الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ٹھیک ہے یہاں ثوب اور طعام لفظوں میں مذکور نہیں ہیں، لیکن لبست اور أکلت کہنے سے تو اقتضاءً پہننے اور کھانے کی اشیاء سمجھ میں آتی ہیں، اس لیے ان میں نیت کا اعتبار ہونا چاہئے؟ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اقتضاءً اگر چہ یہ چیزیں مفہوم ہوتی ہیں مگر چوں کہ اقتضاء میں عموم نہیں ہوتا صحتِ نیت کے لیے عموم ضروری ہے اس لیے اس حوالے سے بھی اس میں تخصیص کی نیت لغو اور بے سود ہوگی۔ ہاں اگر حالف نے **ثوبا طعاما** اور **شرابا** کہہ کر پہننے، کھانے اور پینے کی صراحت کر دے تو دیانۃً اس کی نیت معتبر ہوگی کیوں کہ ثوباً اور طعاماً وغیرہ نکرہ ہیں اور نکرہ جب محلِ شرط میں ہو تو اس میں عموم ہوتا ہے، لہٰذا اب ان میں عموم ہوگا اور تخصیص کی نیت مفید اور مؤثر ہوگی، لیکن چوں کہ یہ عموم کھینچ تان کر پیدا کیا گیا ہے اور اب بھی ظاہر (یعنی عموم حقیقی) کے خلاف ہے اس لیے قضاءً اس کی تصدیق نہیں ہوگی، کیوں کہ قاضی ظاہر ہی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَایَشْرَبُ مِنْ دَجْلَةَ فَشَرِبَ مِنْهَا بِإِنَاءٍ لَمْ يَحْنَثْ حَتّٰى يَكْرَعَ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ، وَقَالَا إِذَا شَرِبَ مِنْهَا بِإِنَاءٍ يَحْنَثُ، لِأَنَّهُ الْمُتَعَارَفُ الْمَفْهُوْمُ، وَلَهُ أَنَّ كَلِمَةَ "مِنْ" لِلتَّبْعِيْضِ وَحَقِيْقَةٌ فِي الْكَرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ، وَلِهٰذَا يَحْنَثُ بِالْكَرْعِ إِجْمَاعًا فَمَنَعَتِ الْمَصِيْرُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ كَانَ مُتَعَارَفًا، وَإِنْ حَلَفَ لَايَشْرَبُ مِنْ مَاءِ دَجْلَةَ فَشَرِبَ مِنْهَا بِإِنَاءٍ حَنَثَ، لِأَنَّهُ بَعْدَ الْإِغْتِرَافِ بَقِيَ مَنْسُوْبًا إِلَيْهِ وَهُوَ الشَّرْطُ فَصَارَ كَمَا إِذَا شَرِبَ مِنْ مَاءِ نَهْرٍ يَأْخُذُ مِنْ دَجْلَةَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ دریائے دجلہ سے نہیں پیئے گا پھر اس نے برتن لے کر اس میں پانی پیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس سے منہ لگا کر پیے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر برتن میں لے کر دریا سے پانی پیا تو حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ یہی متعارف اور مفہوم ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ مِنْ تبعیض کے لیے ہوتا ہے اور اس کے حقیقی معنی منہ لگا کر پینا ہے اور اور یہ حقیقت مستعمل (بھی) ہے، اسی لیے منہ لگا کر پینے سے بالاتفاق حانث ہو جائے گا اور حقیقت مجاز کی طرف رجوع کرنے سے مانع ہے، اگر چہ مجاز متعارف ہے۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہیں پیئے گا پھر برتن میں لے کر اس سے پیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ چلّو میں لینے کے بعد بھی وہ پانی دجلہ کی طرف منسوب ہے اور یہی شرط ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے حالف نے کسی ایسی نہر کا پانی پیا جو دجلہ سے نکلی ہو۔

اللغات:

﴿إناء﴾ برتن۔ ﴿یکرع﴾ منہ لگا کر لیے۔ ﴿تبعیض﴾ ایک حصہ بتانا۔ ﴿مصیر﴾ لوٹنا، پھرنا۔ ﴿اغتراف﴾ برتن میں بھرنا۔

دریائے دجلہ سے نہ پینے کی قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ دریائے دجلہ سے نہیں پیئے گا تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ قسم دریا میں منہ لگا کر پانی پینے سے متعلق ہوگی اور اگر حالف برتن میں پانی لے کر پیئے گا تو حانث نہیں ہوگا ہاں جب منہ لگا کر پیئے گا تو حانث ہو جائے گا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح منہ لگا کر پینے سے حانث ہوگا اسی طرح برتن میں پانی لے کر پینے سے بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ برتن میں پانی لے کر پینا ہی متعارف اور مفہوم ہے اور عرف ہی پر أیمان کا مدار ہے لہٰذا متعارف طریقے پر پینے سے حالف حانث ہو جائے گا۔

وله أن كلمة مِنْ الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حالف نے لاأحلف مِنْ دجلة کہا ہے اور کلمہ مِنْ تو تبعیض (تھوڑے) کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ حالف دجلہ سے منہ لگا کر پیے اور اس طرح کے منہ لگا کر پینا لوگوں میں رائج بھی ہے، اسی لیے تو منہ لگا کر پینے سے متفقہ طور پر حالف حانث ہو جاتا ہے اور یہ حانث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں حقیقت شرب یعنی منہ لگا کر پینا مستعمل ہے اور جب حقیقت مستعملہ ہے، مجہور اور متروک نہیں ہے تو اسی پر عمل ہوگا اور مجاز کی طرف

رجوع کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مجازی معنی یعنی برتن میں پانی لے کر پینے سے حالف حانث بھی نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر حالف نے یہ قسم کھائی کہ میں دریائے دجلہ کا پانی نہیں پیوں گا اور پھر اس نے برتن میں لے کر اس دریا کا پانی پیا تو سب کے یہاں حانث ہوجائے گا، کیوں کہ برتن یا چلّو وغیرہ میں لینے اور بھرنے کے بعد وہ پانی دریائے دجلہ ہی کی طرف منسوب ہے اور دریائے دجلہ ہی کا پانی پینا حنث کے لیے شرط تھا لہٰذا جب شرط پائی گئی تو مشروط بھی پائی جائے گی اور حالف حانث ہوجائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر دریائے دجلہ سے کوئی نہر نکلی ہو اور حالف اس نہر کا پانی پی لے تو بھی حانث ہوجائے گا، کیوں کہ دریائے دجلہ کا پانی پینا یہاں بھی موجود ہے۔

وَمَنْ قَالَ إِنْ لَمْ أَشْرَبِ الْمَاءَ الَّذِيْ فِيْ هٰذَا الْكُوْزِ الْيَوْمَ فَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ وَلَيْسَ فِي الْكُوْزِ مَاءٌ لَمْ يَحْنَثْ، فَإِنْ كَانَ فِيْهِ مَاءٌ فَأُرِيْقَ (فَأَهْرِيْقَ) قَبْلَ اللَّيْلِ لَمْ يَحْنَثْ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَحْنَثُ فِيْ ذٰلِكَ كُلِّهِ، يَعْنِيْ إِذَا مَضَى الْيَوْمُ، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ إِذَا كَانَ الْيَمِيْنُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى، وَأَصْلُهُ أَنَّ مِنْ شَرْطِ انْعِقَادِ الْيَمِيْنِ وَبَقَائِهِ التَّصَوُّرُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، لِأَنَّ الْيَمِيْنَ إِنَّمَا تُعْقَدُ لِلْبِرِّ فَلَابُدَّ مِنْ تَصَوُّرِ الْبِرِّ لِيُمْكِنَ إِيْجَابُهُ، وَلَهُ أَنَّهُ أَمْكَنَ الْقَوْلُ بِانْعِقَادِهِ مُوْجِبًا لِلْبِرِّ عَلٰى وَجْهٍ يَظْهَرُ فِيْ حَقِّ الْخَلَفِ وَلِهٰذَا لَايَنْعَقِدُ الْغَمُوْسُ مُوْجِبًا لِلْكَفَّارَةِ، وَلَوْكَانَتِ الْيَمِيْنُ مُطْلَقَةً فَفِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ لَايَحْنَثُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَحْنَثُ فِي الْحَالِ، وَفِي الْوَجْهِ الثَّانِي يَحْنَثُ فِيْ قَوْلِهِمْ جَمِيْعًا فَأَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَرَّقَ بَيْنَ الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ، وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ التَّأْقِيْتَ لِلتَّوْسِعَةِ فَلَايَجِبُ الْفِعْلُ إِلَّا فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ فَلَايَحْنَثُ قَبْلَهُ، وَفِي الْمُطْلَقِ يَجِبُ الْبِرُّ كَمَا فَرَغَ وَقَدْ عَجَزَ فَيَحْنَثُ فِي الْحَالِ، وَهُمَا فَرَّقَا بَيْنَهُمَا، وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ التَّأْقِيْتَ لِلتَّوْسِعَةِ فَلَايَجِبُ الْفِعْلُ إِلَّا فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ فَلَايَحْنَثُ قَبْلَهُ، وَفِي الْمُطْلَقِ يَجِبُ الْبِرُّ كَمَا فَرَغَ وَقَدْ عَجَزَ فَيَحْنَثُ فِي الْحَالِ، وَهُمَا فَرَّقَا بَيْنَهُمَا، وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ فِي الْمُطْلَقِ يَجِبُ الْبِرُّ كَمَا فَرَغَ فَإِذَا فَاتَ الْبِرُّ بِفَوَاتِ مَاعَقَدَ عَلَيْهِ الْيَمِيْنُ يَحْنَثُ فِيْ يَمِيْنِهِ كَمَا إِذَا مَاتَ الْحَالِفُ وَالْمَاءُ بَاقٍ، أَمَّا فِي الْمُوَقَّتِ يَجِبُ الْبِرُّ فِي الْجُزْءِ الْأَخِيْرِ مِنَ الْوَقْتِ وَعِنْدَ ذٰلِكَ لَمْ يَبْقَ مَحَلِّيَّةُ الْبِرِّ لِعَدَمِ التَّصَوُّرِ فَلَايَجِبُ الْبِرُّ فِيْهِ وَتَبْطُلُ الْيَمِيْنُ كَمَا إِذَا عَقَدَهُ ابْتِدَاءً فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ.

ترجمہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اگر میں آج وہ پانی نہ پیوں جو اس پیالے میں ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے اور اس پیالے میں پانی نہ ہو تو حالف حانث نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس پیالے میں پانی تھا اور رات آنے سے پہلے اسے گرا دیا گیا ہو تو بھی حالف حانث نہیں ہوگا

یہ حکم حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں حانث ہوجائے گا، یعنی دن گذر جانے کے بعد۔

اور اسی اختلاف پر ہے اگر قسم اللہ کی ہو۔ اس کی اصل یہ ہے کہ حضرات طرفینؒ کے یہاں قسم منعقد ہونے اور اس کے باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم پوری کرنے کا تصور ہو، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، اس لیے کہ قسم پوری کرنے کے لیے منعقد کی جاتی ہے، لہٰذا پوری کرنے کا تصور ضروری ہے تا کہ قسم واجب کرنا ممکن ہو۔ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ انعقاد قسم کی بات کرنا ممکن ہے اس حال میں کہ وہ ایسے طریقے پر موجب للبر ہو کہ بر کے خلیفہ میں اس کا اثر ظاہر ہو اور بر کا خلیفہ کفارہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل (بر) کا تصور ضروری ہے تا کہ خلیفہ کے حق میں وہ منعقد ہو سکے اسی لیے یمین غموس موجب للکفارۃ بن کر منعقد نہیں ہوتی۔

اور اگر یمین مطلق ہو تو پہلی صورت میں حضرات طرفینؒ کے یہاں حالف حانث نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں فی الحال (فوراً) حانث ہوجائے گا۔ اور دوسری صورت میں سب کے قول میں حانث ہوجائے گا چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے مطلق اور موقت میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ تاقیت وسعت کے لیے ہوتی ہے، لہٰذا فعل آخری وقت میں ہی واجب ہوگا اور اس سے پہلے حالف حانث نہیں ہوگا اور مطلق میں قسم سے فارغ ہوتے ہی اسے پورا کرنا واجب ہے حالانکہ حالف عاجز ہے اس لیے فوراً حانث ہوجائے گا۔

حضرات طرفین رحمہما اللہ نے بھی مطلق اور موقت میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ مطلق میں قسم سے فارغ ہوتے ہی اسے پورا کرنا ضروری ہے، لیکن جب محلوف علیہ کے فوت ہونے کی وجہ سے قسم پوری کرنا فوت ہوگیا ہے تو حالف اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا جیسے اگر حالف مرجائے اور پانی باقی ہو۔ اور موت میں وقت کے جزء اخیر میں قسم پوری کرنا واجب ہے۔ اور جزء اخیر کے وقت قسم پوری کرنے کا تصور معدوم ہونے کی وجہ سے بر کی محلیت باقی نہیں رہ گئی، لہٰذا اسے پوری کرنا واجب نہیں ہوگا اور قسم باطل ہوجائے گی جیسے اگر اس حالت میں ابتداءً اس نے قسم منعقد کیا ہو۔

اللغات:

﴿کوز﴾ پیالہ۔ ﴿اُریق﴾ بہا دیا گیا۔ ﴿مضی﴾ گزر گیا۔ ﴿برّ﴾ قسم پوری کرنا۔ ﴿ایجاب﴾ ثابت کرنا، واجب کرنا۔ ﴿تاقیت﴾ وقت مقرر کرنا۔ ﴿توسعة﴾ گنجائش دینا۔

قسم کی ایک خاص صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہہ کر قسم کھائی کہ اگر میں آج اس پیالے میں موجود پانی نہ پیوں تو میری بیوی کو طلاق ہے حالانکہ مشار الیہ پیالے میں اس وقت پانی نہیں تھا تو حالف حانث نہیں ہوگا خواہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس پیالے میں پانی نہیں ہے یا معلوم نہ ہو، اور اگر پیالے میں پانی ہو اور رات آنے سے پہلے اسے گرا دیا گیا ہو تو حضرات طرفینؒ کے یہاں حالف حانث نہیں ہوگا جب کہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان تمام صورتوں میں حالف حانث ہوجائے گا خواہ پیالے میں پانی ہو یا نہ ہو، بہر صورت دن گزرنے کے بعد حالف حانث ہوجائے گا۔ اور اگر طلاق کے علاوہ نام خدا کی قسم ہو اور حالف نے یوں کہا ہو واللہ

لاأشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم تو یہ مسئلہ بھی حضرات طرفینؒ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مابین مختلف فیہ ہے۔صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں یمین منعقد ہونے اور اس کے باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ حالف یمین کو پوری کرنے کا تصور کیے ہوئے ہو،لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ تصور شرط نہیں ہے، حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو پوری کرنے کے لیے ہی منعقد کی جاتی ہے۔امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب حالف نے قسم کھالیا تو ظاہر ہے کہ وہ منعقد ہوگئی اب اگر اس نے اسے پوری کرنے کا تصور نہ کیا ہو تب بھی خلیفہ یعنی کفارہ کے حق میں یہ یمین موجب للبر ہوگی اور اس یمین سے کفارہ کا وجوب متعلق ہوگا (اگر چہ اس نے اسے پورا کرنے کا تصور نہ کیا ہو) اس لیے کہ تصورِ بر کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے،لیکن حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی طرف سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو صاحب ہدایہ کا جواب یہ ہے کہ قسم کو پورا کرنا اصل ہے اور پورا نہ کرنے کی صورت میں کفارے کا وجوب اس اصل کا خلیفہ ہے اور ظاہر ہے کہ اگر اصل کا تصور نہیں ہوگا تو اس کا خلیفہ بھی متصور نہیں ہوگا،اسی لیے ہم نے اصل یعنی یمین کو پورا کرنے کا تصور ضروری قرار دیا ہے اور یمین غموس میں چوں کہ یمین پوری کرنے کا نام ونشان بھی نہیں ہوتا،اسی لیے وہ یمین موجب للکفارہ بن کر منعقد نہیں ہوتی۔

ولو كانت اليمين مطلقة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر یمین مطلق ہو اور اس میں آج کی قید نہ ہو اور حالف نے إن لم أشرب الماء الذي في هذا الكوز کہا ہو اور پیالے میں پانی نہ ہو تو حضرات طرفینؒ کے یہاں حالف حانث نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں فوراً حانث ہوجائے گا،وجہ اول سے یہی صورت مراد ہے،اور دوسری صورت میں یعنی جب پیالے ہو اور رات آنے سے پہلے اسے گرادیا گیا ہو تو سب کے یہاں حالف حانث ہوجائے گا۔امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں یعنی مطلق اور مقید میں اس طرح فرق کیا ہے کہ پہلی یعنی مقید بالیوم والی صورت میں جو وقت متعین کیا گیا ہے وہ وسعت اور گنجائش کے لیے ہے اور اس وقت تک حالف کو قسم پوری کرنے کا اختیار ہے اور یوم کے آخری جزء میں قسم پوری کرنا واجب ہے اور اگر اس وقت تک حالف نے قسم پوری نہیں کی اور یوم گذر گیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور دوسری یعنی یوم سے خالی اور مطلق والی صورت میں قسم سے فارغ ہوتے ہی اسے پوری کرنا واجب ہے حالانکہ پیالہ میں پانی نہ ہونے کی وجہ سے حالف قسم پوری کرنے قاصر اور عاجز ہے اور چوں کہ اس میں توقیت نہیں ہے اس لیے حالف فوراً حانث ہوجائے گا۔

وهما فرقا الخ فرماتے ہیں کہ حضرات طرفینؒ نے بھی مطلق اور مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے بیان کیا ہے کہ یمین مطلق میں قسم کھا کر فارغ ہوتے ہی حالف پر اس قسم کو پورا کرنا واجب ہے،لیکن صورت مسئلہ میں چوں کہ پیالے میں پانی نہ ہونے کی وجہ سے قسم کو پورا کرنا فوت ہو چکا ہے اس لیے حالف حانث ہوجائے گا جیسے اگر حالف مرجائے اور پیالہ میں پانی ہو تو وہ بھی حانث شمار ہوگا،اسی لیے اس صورت میں يحنث في قولهم جميعا کا لیبل اور حکم لگایا گیا ہے۔

اس کے برخلاف اگر یمین موقت اور مقید بالیوم ہو تو اس صورت میں حالف کو وقت کے اخیر تک قسم پوری کرنے کا اختیار ہے اور وقت کے آخری جزء میں یہی قسم پوری کرنا واجب ہوگا لیکن پریشانی یہ ہے کہ وقت کے آخری جزء میں قسم پوری کرنے کا تصور معدوم ہوجاتا ہے اور محلیتِ برّ باقی نہیں رہتی اور جب محلیت باقی نہیں رہتی تو قسم پوری کرنا بھی واجب نہیں ہوگا اور یمین باطل ہوجائے گی، اسی لیے ہم نے اس صورت میں لم يحنث کا فرمان جاری کیا ہے۔جیسے اگر پیالے میں پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداءً اس پر قسم

منعقد ہوئی ہو تو وہ قسم بھی باطل ہوگی، کیوں کہ جس طرح بقائے یمین کے لیے محل کا موجود ہونا ضروری ہے اسی طرح ابتداء میں انعقادِ یمین کے لیے محل کی بقاء شرط اور ضروری ہے۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَيَصْعَدَنَّ السَّمَاءَ أَوْ لَيُقَلِّبَنَّ هٰذَا الْحَجَرَ ذَهَبًا اِنْعَقَدَتْ يَمِيْنُهُ وَحَنَثَ عَقِيْبَهَا، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَا تَنْعَقِدُ، لِأَنَّهُ مُسْتَحِيْلٌ عَادَةً فَأَشْبَهَ الْمُسْتَحِيْلَ حَقِيْقَةً فَلَايَنْعَقِدُ، وَلَنَا أَنَّ الْبِرَّ مُتَصَوَّرٌ حَقِيْقَةً، لِأَنَّ الصُّعُوْدَ إِلَى السَّمَاءِ مُمْكِنٌ حَقِيْقَةً أَلَا تَرٰى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ يَصْعَدُوْنَ السَّمَاءَ وَكَذَا تَحَوُّلُ الْحَجَرِ ذَهَبًا بِتَحْوِيْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى، وَإِذَا كَانَ مُتَصَوَّرًا يَنْعَقِدُ الْيَمِيْنُ مُوْجِبًا لِخَلْفِهٖ ثُمَّ يَحْنَثُ بِحُكْمِ الْعِجْزِ الثَّابِتِ عَادَةً كَمَا إِذَا مَاتَ الْحَالِفُ فَإِنَّهُ يَحْنَثُ مَعَ احْتِمَالِ إِعَادَةِ الْحَيَاةِ، بِخِلَافِ مَسْأَلَةِ الْكُوْزِ، لِأَنَّ شُرْبَ الْمَاءِ الَّذِيْ فِي الْكُوْزِ وَقْتَ الْحَلْفِ وَلَامَاءَ فِيْهِ لَايَتَصَوَّرُ فَلَمْ يَنْعَقِدْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ضرور آسمان پر چڑھے گا یا اس پتھر کو ضرور سونے میں تبدیل کردے گا تو یمین منعقد ہوجائے گی اور قسم کے بعد حالف حانث ہوجائے گا۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یمین منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ چیزیں عادۃً محال ہیں، لہٰذا حقیقتاً محال ہونے کے مشابہ ہوجائیں گی، اس لیے یمین منعقد نہیں ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم پوری ہونا حقیقتاً متصور ہے، کیوں کہ آسمان پر چڑھنا حقیقتاً ممکن ہے کیا دیکھتے نہیں کہ فرشتے آسمان پر چڑھتے ہیں نیز اللہ کی تحویل سے پتھر سونے میں بدل سکتا ہے اور جب یہ متصور ہے تو قسم اپنے خلیفہ کی موجب بن کر منعقد ہوگی پھر عادتاً ثابت ہونے والے عجز کے حکم سے حالف حانث ہوجائے گا جیسے اگر حالف مرجائے تو دوبارہ زندہ ہونے کے احتمال کے ہوتے ہوئے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔ برخلاف مسئلہ کوز کے، کیوں کہ بوقت حلف پیالہ میں موجود پانی کا پینا (جب کہ اس میں پانی نہ ہو) متصور نہیں ہے، لہٰذا (یہاں) قسم ہی منعقد نہیں ہوئی۔

اللغات:

﴿لیصعدنّ﴾ ضرور چڑھے گا۔ ﴿لَیُقَلِّبَنّ﴾ ضرور بدل دے گا۔ ﴿ھجر﴾ پتھر۔ ﴿ذھب﴾ سونا۔ ﴿مستحیل﴾ ناممکن۔ ﴿صعود﴾ چڑھنا۔ ﴿تحوّل﴾ بدل جانا، پھر جانا۔ ﴿إعادة﴾ لوٹانا، واپس کرنا۔ ﴿کوز﴾ پیالہ۔

آسمان پر چڑھنے یا پتھر کو سونے میں تبدیل کرنے کی قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ آسمان پر ضرور چڑھے گا یا یہ قسم کھائی کہ اس پتھر کو ضرور سونا بنا دے گا تو ہمارے یہاں یہ قسم منعقد ہوجائے گی اور قسم کے بعد حالف حانث ہوجائے گا، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قسم ہی منعقد نہیں ہوگی، کیوں کہ آسمان پر چڑھنا اور پتھر کو سونا بنانا عادتاً محال ہے لہٰذا یہ حقیقتاً محال کے مشابہ ہوگا اور جو چیز حقیقتاً محال ہو اس میں یمین منعقد نہیں ہوتی، لہٰذا جو عادتاً محال ہو اس میں بھی یمین منعقد نہیں ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقتاً قسم کا پوری ہونا ممکن ہے کیوں کہ حقیقتاً آسمان پر چڑھنا ممکن ہے اور فرشتے کا آسمان پر چڑھنا ثابت ہے، اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو پتھر کو سونے میں تبدیل کر سکتے ہیں مثلاً کسی ولی کی کرامت ظاہر ہو جائے اور پتھر سونا بن جائے تو جب یہ چیزیں ممکن اور متصور ہیں تو یمین منعقد ہوگی اور اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کے لیے موجب گی، لیکن چوں کہ عادتاً اور عموماً ایسا ہونا محال اور ناممکن ہے، اس لیے یمین کے معاً بعد حالف حانث ہو جائے گا۔ جیسے اگر حالف یمین کے بعد مر جائے اگر چہ اللہ کی ذات اور قدرت سے اس کے دوبارہ زندہ ہونے کا احتمال ہے لیکن چوں کہ یہ شاذ و نادر اور تقریباً ناممکن سا ہے، اس لیے موت کے بعد حالف حانث ہو جائے گا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی وہ حانث ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف پیالے اور پانی کا مسئلہ ہے تو اگر بوقت قسم پیالے میں پانی نہ ہو تو ظاہر ہے کہ یہاں یمین پوری ہونے کا ایک فی صد بھی امکان نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں یمین ہی منعقد نہیں ہوگی اور جہاں یمین پوری ہونے کا ایک فی صد بھی احتمال ہے، امکان اور چانس ہے وہاں یمین منعقد ہو جائے گی۔ فقط و اللّٰہ أعلم و علمه أتم .

بَابُ الْيَمِيْنِ فِي الْكَلَامِ

یہ باب گفتگو (اور بات چیت) میں قسم کھانے کے احکام کے بیان میں ہے

صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ جب سکنی، دخول، خروج اور اکل وشرب میں یمین اور اس کے متعلقات ومباحث کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب کلام اور گفتگو میں یمین کے احکام ومسائل بیان کررہے ہیں اور کلام کے باب کو اس لیے اخیر میں بیان کیا ہے تاکہ اس کا جملہ ابواب یمین کو جامع ہونا واضح ہو جائے، کیوں کہ ماقبل میں بیان کردہ تمام ابواب کو کلام کی ضرورت ہے۔ (عنایہ، شرح عربی ہدایہ)

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهُ وَهُوَ بِحَيْثُ يَسْمَعُ إِلَّا أَنَّهُ نَائِمٌ حَنِثَ، لِأَنَّهُ قَدْ كَلَّمَهُ وَوَصَلَ إِلَى سَمْعِهِ لَكِنَّهُ لَمْ يَفْهَمْ لِنَوْمِهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا نَادَاهُ وَهُوَ بِحَيْثُ يَسْمَعُ لَكِنَّهُ لَمْ يَفْهَمْ لِتَغَافُلِهِ، وَفِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ الْمَبْسُوْطِ شُرِطَ أَنْ يُوْقِظَهُ، وَعَلَيْهِ مَشَائِخُنَا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَنْتَبِهْ كَانَ كَمَا إِذَا نَادَاهُ مِنْ بَعِيْدٍ وَهُوَ بِحَيْثُ لَايَسْمَعُ صَوْتَهُ، وَلَوْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَأَذِنَ لَهُ وَلَمْ يَعْلَمْ بِالْإِذْنِ حَتّٰى كَلَّمَهُ حَنِثَ، لِأَنَّ الْإِذْنَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْأَذَانِ الَّذِيْ هُوَ الْإِعْلَامُ، أَوْ مِنَ الْوُقُوْعِ فِي الْإِذْنِ وَكُلُّ ذٰلِكَ لَايَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالسَّمَاعِ. وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ لَايَحْنَثُ، لِأَنَّ الْإِذْنَ هُوَ الْإِطْلَاقُ وَأَنَّهُ يَتِمُّ بِالْإِذْنِ كَالرِّضَاءِ، قُلْنَا الرِّضَاءُ مِنْ أَعْمَالِ الْقَلْبِ وَلَا كَذٰلِكَ الْإِذْنُ عَلٰى مَا مَرَّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے بات نہیں کرے گا پھر اس نے اس حال میں فلاں سے بات کی کہ اگر فلاں (بیدار ہوتا) تو (اس کی بات) سن لیتا لیکن فلاں سویا ہوا تھا تو حالف حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ اس نے فلاں سے گفتگو پر کی ہے۔ اور اس کی بات فلاں کے کانوں تک پہنچ چکی ہے لیکن سونے کی وجہ سے وہ بات سمجھ نہیں سکا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے حالف نے فلاں کو پکارا اور وہ ایسی جگہ ہے کہ اسے سن رہا ہے، لیکن اپنی غفلت کی وجہ سے اسے سمجھ نہیں سکا اور مبسوط کی بعض روایات میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ حالف فلاں کو بیدار کردے اور اسی پر ہمارے مشائخ ہیں، کیوں کہ جب فلاں بیدار نہیں ہوا تو اس سے بات کرنا ایسا ہو گیا گویا کہ حالف اسے دور سے پکارا اور وہ ایسی جگہ ہو کہ اس کی آواز نہ سن رہا ہو۔

اور اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کی اجازت کے بغیر اس سے گفتگو نہیں کرے گا پھر فلاں نے اسے اجازت دی اور حالف کو اجازت کا

علم نہ ہوا حتی کہ اس نے فلاں سے بات کرلی تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ اِذن اذان سے مشتق ہے جو خبر دینے کے معنی میں ہے، یا کان میں آواز پڑنے سے مشتق ہے اور دونوں چیزیں سماع کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتیں۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (اس صورت میں) حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اذن جائز قرار دینے کے معنی میں ہے اور اجازت دینے سے یہ معنی تام ہوجاتا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ رضامندی دل کے اعمال میں سے ہے اور اجازت کا یہ حال نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اللغاتُ:

﴿لایکلّم﴾ نہیں بات کرے گا۔ ﴿نائم﴾ سونے والا۔ ﴿وصل﴾ پہنچ گیا۔ ﴿نوم﴾ نیند۔ ﴿نادیٰ﴾ پکارا۔ ﴿تغافل﴾ بے دھیانی۔ ﴿یوقظه﴾ اُس کو جگادے۔ ﴿لم ینتبه﴾ وہ نہیں جاگا۔ ﴿إذن﴾ اجازت۔ ﴿إعلام﴾ اطلاع دینا۔ ﴿قلب﴾ دِل۔

کسی سے بات نہ کرنے کی قسم کھانا:

عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں:

(۱) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہیں کرے گا، لیکن اس نے ایسی حالت میں فلاں سے گفتگو کی وہ سو رہا تھا مگر اتنا قریب تھا کہ اگر بیدار ہوتا تو متکلم کی بات سن لیتا تو متکلم حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اس کا فلاں سے بات کرنا متحقق ہوچکا ہے اور فلاں کے کانوں تک اس کی بات پہنچ چکی ہے یہ الگ بات ہے کہ فلاں سویا تھا اور وہ حالف کی بات سمجھ نہیں سکا مگر شرط چوں کہ بات کرنی تھی اور وہ پائی گئی اس لیے حالف حانث ہوجائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے حالف نے فلاں کو پکارا اور فلاں اتنے قریب تھا کہ اس کی آواز سن رہا تھا لیکن غفلت اور بے توجہی کی وجہ سے وہ منادی کی آواز اور بات سمجھ نہیں سکا تو بھی حالف حانث ہوجائے گا اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی حالف حانث ہوجائے گا۔

وفي بعض الخ فرماتے ہیں کہ مبسوط کی بعض روایتوں میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اگر حالف فلاں کو نیند سے بیدار کرکے اسے اپنی بات سنا اور سمجھا دے تب تو حانث ہوگا ورنہ نہیں، کیوں کہ نائم تو مرفوع القلم ہوتا ہے اور اس سے بات کرنے والا بھینس کے آگے بین بجانے والے کی طرح ہوتا ہے، متکلم نہیں ہوتا لہٰذا جب تک حالف اسے بیدار نہیں کرے گا اس وقت تک حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر فلاں بیدار نہیں ہوا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے حالف نے اسے دور سے پکارا اور وہ اس حال میں تھا کہ اس کی آواز کو نہیں سن رہا تھا تو اس صورت میں حالف حانث نہیں ہوگا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی بیدار کئے بغیر حالف حانث نہیں ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں سلیم کی اجازت کے بغیر اس سے بات نہیں کروں گا پھر سلیم نے اسے اجازت دیدی لیکن حالف کو اس اجازت کا علم نہ ہوسکا اور اس نے سلیم سے بات کرلی تو وہ حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اذن اذان سے مشتق ہے اور اذان اعلام یعنی خبر دینے کے معنی میں ہے یا وہ کان میں آواز پڑنے کے معنی میں ہے اور دونوں معنوں میں سے ہر ہر معنی بدون سماع کے متحقق نہیں ہوگا اور حال یہ ہے کہ حالف کو سلیم کی اجازت کا علم نہیں ہے اس لیے لامحالہ وہ حانث ہوجائے گا۔ یہ حکم حضرات طرفینؒ کے یہاں ہے۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اذن اباحت یعنی جائز اور مباح کرنے کے معنی میں ہے اور اجازت دیدینے سے اباحت

ثابت ہو جاتی ہے جیسے اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کی رضامندی کے بغیر اس سے بات نہیں کرے گا پھر محلوف علیہ دل دل میں اس سے بات کرنے پر راضی ہو گیا اور حالف کو اس کا علم نہیں ہوا تو بھی حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ محلوف علیہ اس سے بات کرنے پر راضی ہو چکا ہے، صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ حضرات طرفین کی طرف سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسئلہ اذن کو مسئلہ رضا پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ رضاء کا تعلق دل اور قلب سے ہے اور دل کی بات سے باخبر ہونا مشکل ہے جب کہ اذن کا تعلق سماع سے ہے اور سماع پر واقف ہونا آسان ہے لیکن صورت مسئلہ میں چوں کہ سماع معدوم ہے، اس لیے حالف حانث ہو جائے گا۔

قَالَ وَإِنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُهُ شَهْرًا فَهُوَ مِنْ حِيْنَ حَلَفَ، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَذْكُرِ الشَّهْرَ تَتَأَبَّدُ الْيَمِيْنُ، وَذِكْرُ الشَّهْرِ لِإِخْرَاجِ مَاوَرَاءَ فَبَقِيَ الَّذِيْ يَلِيْ يَمِيْنَهُ دَاخِلًا عَمَلًا بِدَلَالَةِ حَالِهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ وَاللّٰهِ لَأَصُوْمَنَّ شَهْرًا، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَذْكُرِ الشَّهْرَ لَايَتَأَبَّدُ الْيَمِيْنُ فَكَانَ ذِكْرُهُ لِتَقْدِيْرِ الصَّوْمِ بِهِ وَأَنَّهُ مُنْكَرٌ فَالتَّعْيِيْنُ إِلَيْهِ، وَإِنْ حَلَفَ لَايَتَكَلَّمُ فَقَرَءَ الْقُرْآنَ فِيْ صَلَاتِهِ لَايَحْنَثُ، وَإِنْ قَرَأَ فِيْ غَيْرِ صَلَاتِهِ حَنَثَ، وَعَلٰى هٰذَا التَّسْبِيْحُ وَالتَّهْلِيْلُ وَالتَّكْبِيْرُ، وَفِي الْقِيَاسِ يَحْنَثُ فِيْهِمَا وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِأَنَّهُ كَلَامٌ حَقِيْقَةً، وَلَنَا أَنَّهُ فِي الصَّلَاةِ لَيْسَ بِكَلَامٍ عُرْفًا وَلَاشَرْعًا، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ صَلَاتَنَا هٰذِهِ لَايَصْلُحُ فِيْهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، وَقِيْلَ فِيْ عُرْفِنَا لَايَحْنَثُ فِيْ غَيْرِ الصَّلَاةِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ لَايُسَمّٰى مُتَكَلِّمًا، بَلْ قَارِئًا وَمُسَبِّحًا.

ترجمه: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے مہینہ بھر بات نہیں کرے گا تو قسم کھانے کے وقت سے مہینے کا آغاز ہوگا، اس لیے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو قسم مؤبد ہو جاتی اور مہینے کا ذکر اس کے علاوہ کو خارج کرنے کے لیے ہے، لہٰذا جو زمانہ اس کی قسم سے متصل ہے وہ حالف کی حالت کی دلالت سے عملی طور پر داخل قسم ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب حالف نے یہ کہا ہو بخدا میں مہینہ بھر روزہ رکھوں گا اس لیے کہ اگر وہ شہر کا ذکر نہ بھی کرتا تو بھی قسم مؤبد نہ ہوتی، لہٰذا شہر کا تذکرہ اس کے ذریعہ روزے کا اندازہ کرنے کے لیے ہے حالانکہ وہ غیر متعین ہے اس لیے حالف کو تعیین کا حق ہوگا۔

اور اگر قسم کھائی کہ بات نہیں کرے گا پھر اس نے نماز میں قرآن شریف پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر غیر نماز میں پڑھا تو حانث ہو جائے گا، اور اسی حکم پر سبحان اللہ کہنا اور لا إله إلا الله کہنا بھی ہے۔ اور قیاساً دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اس لیے کہ یہ حقیقتاً کلام ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرآن پڑھنا نماز میں نہ تو عرفاً کلام ہے اور نہ ہی شرعاً، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہماری اس نماز میں لوگوں کی باتوں میں سے کسی بات کی گنجائش نہیں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ہمارے عرف میں غیر نماز میں بھی (تلاوتِ قرآن سے) حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اسے متکلم نہیں کہا جاتا بلکہ قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہا جاتا ہے۔

اللغات:

﴿شھر﴾ مہینہ۔ ﴿حین﴾ وقت۔ ﴿تتأبّد﴾ ہمیشہ کی ہوتی، ابدی ہوتی، اخراج۔ ﴿لأصومنّ﴾ میں ضرور روزہ رکھوں گا۔ ﴿تھلیل﴾ کلمۂ طیبہ پڑھنا۔ ﴿تکبیر﴾ اللہ اکبر کہنا۔ ﴿قاری﴾ پڑھنے والا۔

بات نہ کرنے کی معین قسم:

اس عبارت میں بھی دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے ایک مہینہ تک بات نہیں کرے گا تو ایک مہینہ کا اعتبار اور شمار قسم کھانے کے وقت سے ہوگا اور ایک مہینہ سے پہلے پہلے بات کر لینے سے وہ حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس نے شھرا کا ذکر کر کے اس یمین میں تاقیت پیدا کر دی ہے اور اگر وہ شھرا نہ کہتا تو قسم موبد ہو جاتی لیکن شھرا کے ذکر سے ایک ماہ کے علاوہ کا جو وقت اور زمانہ ہے وہ قسم سے الگ اور علاحدہ ہوگا اور جو وقت اور جو زمانہ یمین سے متصل ہے وہ حالف کی دلالت حال یعنی اس کے غیض وغضب کی وجہ سے یمین میں داخل ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو اس صورت میں اس شھراً سے کوئی مہینہ متعین نہیں ہوگا، اس لیے کہ اگر حالف شھراً کا تذکرہ نہ کرتا تو بھی یمین موبد نہیں ہوتی، کیوں کہ ابدی طور پر روزہ رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ درمیان میں ایسے ایام (ایام عیدین) بھی آتے ہیں جن میں روزہ رکھنا ممنوع ہے، لہٰذا شھرا کا ذکر اس کے ساتھ روزے کا اندازہ کرنے کے لیے ہوگا اور چوں کہ شھرًا نکرہ ہے، اس لیے وہ غیر معین ہوگا اور حالف جس مہینے کا چاہے گا متعین کر کے روزہ رکھ لے گا۔

(۲) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ بات نہیں کرے گا پھر اس نے اپنی نماز میں قرآن شریف کی تلاوت کی تو حالف حانث نہیں ہوگا اور اگر اس نے خارج نماز میں قرآن شریف کی تلاوت کی تو حانث ہو جائے گا یہی حال سبحان اللّٰہ، لا إلٰہ إلا اللّٰہ اور اللّٰہ أکبر کہنے کا بھی ہے یعنی نماز میں کہنے سے حالف حانث نہیں ہوگا اور غیر نماز میں کہنے سے حانث ہو جائے گا۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہو جائے گا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن شریف پڑھنا اور سبحان اللّٰہ وغیرہ کہنا بھی حقیقتاً کلام ہے اور اس نے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھائی تھی اس لیے وہ حانث ہو جائے گا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرآن شریف پڑھنا اور سبحان اللّٰہ وغیرہ پڑھنا نہ تو عرفاً کلام ہے اور نہ ہی شرعاً کلام ہے، عرفاً تو اس وجہ سے کلام نہیں ہے کہ قرآن پڑھنے یا تسبیح پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہا جات، بلکہ قاری اور مسبح کہا جاتا ہے، اور شرعاً اس وجہ سے کلام نہیں ہے کہ حدیث پاک میں ہے کہ ہماری اس نماز میں لوگوں کے کلام کی گنجائش نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں قرأت قرآن اور تسبیح وتہلیل کلام نہیں ہے اور اس سے حالف حانث نہیں ہوگا۔ اور غیر نماز میں پڑھنے سے حالف حانث ہو جائے گا۔

وقیل في عرفنا الخ فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ہمارے عرف میں خارج صلات تلاوت کرنے والا اور تسبیح پڑھنے والا بھی حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ قرآن شریف پڑھنے والے اور تسبیح وتہلیل کرنے والے کو علی الترتیب قاری اور مسبح کہتے ہیں متکلم نہیں کہتے۔ فقیہ ابو اللیث، علامہ صدر الشہید اور عتابی وغیرہ کی یہی رائے ہے اور ہمارے زمانے میں اسی پر فتویٰ ہے۔ (بنایہ: ۶/۱۱۴)

وَلَوْ قَالَ يَوْمَ أُكَلِّمُ فُلَانًا فَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ فَهُوَ عَلَى اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، لِأَنَّ اسْمَ الْيَوْمِ إِذَا قُرِنَ بِفِعْلٍ لَايَمْتَدُّ يُرَادُ

مُطْلَقُ الْوَقْتِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ﴾ وَالْكَلَامُ لَايَمْتَدُّ، وَإِنْ عَنَى النَّهَارَ خَاصَّةً دُيِّنَ فِي الْقَضَاءِ لِأَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِيْهِ أَيْضًا، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَايُدَيَّنُ فِي الْقَضَاءِ، لِأَنَّهُ خِلَافُ الْمُتَعَارَفِ، وَلَوْ قَالَ لَيْلَةَ أُكَلِّمُ فُلَانًا فَهُوَ عَلَى اللَّيْلِ خَاصَّةً، لِأَنَّهُ حَقِيْقَةٌ فِيْ سَوَادِ اللَّيْلِ كَالنَّهَارِ لِلْبَيَاضِ خَاصَّةً وَمَا جَاءَ اسْتِعْمَالُهُ فِيْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ، وَلَوْ قَالَ إِنْ كَلَّمْتُ فُلَانًا إِلَّا أَنْ يَقْدَمَ فُلَانٌ أَوْ قَالَ حَتّٰى قَدِمَ فُلَانٌ أَوْ قَالَ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ فُلَانٌ أَوْ حَتّٰى يَأْذَنَ فُلَانٌ فَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ فَكَلَّمَهُ قَبْلَ الْقُدُوْمِ وَالْإِذْنِ حَنِثَ، وَلَوْ كَلَّمَهُ بَعْدَ الْقُدُوْمِ وَالْإِذْنِ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهُ غَايَةٌ وَالْيَمِيْنُ بَاقِيَةٌ قَبْلَ الْغَايَةِ وَمُنْتَهِيَةٌ بَعْدَهَا فَلَايَحْنَثُ بِالْكَلَامِ بَعْدَ انْتِهَاءِ الْيَمِيْنِ، وَإِنْ مَاتَ فُلَانٌ سَقَطَ الْيَمِيْنُ خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمَمْنُوْعَ عَنْهُ كَلَامٌ يَنْتَهِيْ بِالْإِذْنِ وَالْقُدُوْمِ وَلَمْ يَبْقَ بَعْدَ الْمَوْتِ مُتَصَوَّرَ الْوُجُوْدِ فَسَقَطَتِ الْيَمِيْنُ، وَعِنْدَهُ التَّصَوُّرُ لَيْسَ بِشَرْطٍ فَعِنْدَ سُقُوْطِ الْغَايَةِ يَتَأَبَّدُ الْيَمِيْنُ.

ترجمه: اگر کسی نے کہا جس دن میں فلاں سے بات کروں تو میری بیوی کو طلاق ہے تو یہ دن اور رات دونوں پر محمول ہوگا، کیوں کہ لفظ یوم جب فعل غیر ممتد سے متصل ہوتا ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جو شخص اس دن کافروں سے پشت پھیرے گا، اور کلام ممتد نہیں ہوتا۔ اور اگر حالف نے صرف دن کی نیت کی ہو تو قضاءً اس کی تصدیق کر لی جائے گی، اس لیے کہ یہ لفظ اس معنی میں بھی مستعمل ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ قضاءً بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لیے کہ یہ معنی معنیٔ متعارف کے خلاف ہے۔ اور اگر حالف نے کہا جس رات میں فلاں سے بات کروں تو یہ قسم صرف رات پر محمول ہوگی، کیوں کہ لفظ لیل تاریکیٔ شب کے لیے حقیقت ہے جیسے نہار کا لفظ سفیدی کے لیے خاص ہے۔ اور لیل کا استعمال مطلق وقت کے متعلق نہیں ہے۔

اور اگر حالف نے کہا اگر میں فلاں سے بات کی الا یہ کہ فلاں آجائے یا یوں کہا حتی کہ فلاں آجائے یا کہا الا یہ کہ فلاں اجازت دیدے یا حتی کہ فلاں اجازت دیدے تو اس کی بیوی کو طلاق ہے اور حالف نے فلاں کے قدوم اور اذن سے پہلے اس سے بات کر لی تو حانث ہو جائے گا اور اگر قدوم اور اذن کے بعد گفتگو کی تو حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ قدوم اور اذن غایت ہے اور غایت سے پہلے یمین باقی ہے اور غایت کے بعد ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا قسم منتہی ہونے کے بعد بات کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر فلاں مر جائے تو یمین ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے کیوں کہ حالف کے لیے ایسے کلام کی ممانعت تھی جو اذن اور قدوم پر مکمل ہو جاتا ہے، لیکن موتِ فلاں کے بعد یہ متصور الوجود نہیں رہ گیا اس لیے یمین ساقط ہوگئی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تصورِ بر شرط نہیں ہے تو غایت کے ساقط ہونے کی صورت میں قسم مؤبد ہو جائے گی۔

اللغات:

﴿قُرِن﴾ ملا لیا گیا۔ ﴿لایمتد﴾ نہیں پھیلتا، نہیں بڑھتا۔ ﴿یولّهم﴾ ان کی طرف پھیرے گا۔ ﴿دُیّن﴾ تصدیق کی جائے گی۔ ﴿سواد﴾ اندھیرا، سیاہی۔ ﴿بیاض﴾ سفیدی، اُجالا۔ ﴿قدوم﴾ آمد، آنا۔ ﴿غایة﴾ انتہاء۔ ﴿سقوط﴾ ساقط ہونا۔

قسم میں ''دن'' کے لفظ سے مراد:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ جس دن میں فلاں سے بات کروں میری بیوی کو طلاق ہے تو یہ قسم صرف دن کے ساتھ خاص نہیں ہوگی، بلکہ رات اور دن دونوں سے متعلق ہوگی اور دن یا رات میں جب وہ فلاں سے بات کرے گا حانث ہوجائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ یوم جب فعل غیر ممتد (غیر دیر پا اور غیر دراز) سے متصل اور مقارن ہوتا ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں و من یولھم یؤمئذ دبرہ میں جو یوم ہے اس سے بھی مطلق وقت مراد ہے اور معرکۂ جہاد کے دوران کسی بھی وقت کافروں سے پشت پھیر کر بھاگنا جرم ہے معلوم ہوا کہ یوم سے یہاں مطلق وقت مراد ہے اور صورت مسئلہ میں بھی چوں کہ یوم فعل غیر ممتد یعنی کلام سے مقارن اور متصل ہے، اس لیے کہ کلام عرض ہے اور بذات خود امتداد کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا یہاں بھی اس سے مطلق وقت مراد ہوگا اور حالف رات اور دن میں جب بھی فلاں سے بات کرے گا حانث ہوجائے گا۔

وإن عنی الخ فرماتے ہیں کہ اگر حالف یہ کہے کہ یوم سے میری مراد دن ہی تھی تو قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی اور قاضی اسے تسلیم کرلے گا، کیوں کہ لفظ یوم دن کے لیے بھی مستعمل ہے اور حالف کا کلام اس کا محتمل ہے البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ قضاءً (اس مسئلے میں) حالف کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیوں کہ یوم کے فعل غیر ممتد سے مقارن ہونے کی صورت میں اس سے صرف دن مراد لینا عرف اور رواج کے خلاف ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ولو قال لیلۃ الخ اگر حالف نے یوم أکلم کے بجائے لیلۃ أکلم الخ کہا ہو تو اس صورت میں قسم صرف لیل سے متعلق ہوگی اور رات ہی میں بات کرنے سے حالف حانث ہوگا، کیوں کہ لفظ لیلۃ سے حقیقت میں رات کی تاریکی مراد ہوتی ہے جس طرح النھار سے حقیقت میں دن کی سفیدی مراد ہوتی ہے اور لیل کا لفظ مطلق وقت کے معنی میں مستعمل نہیں ہے، لہٰذا اس سے صرف اور صرف رات مراد ہوگی۔

ولو قال إن کلمت فلانا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حالف نے یوں کہا اگر میں نے فلاں (زید) سے بات کی الّا یہ کہ فلاں (عمر) آجائے یا تاوقتیکہ فلاں آجائے یا الّا یہ کہ فلاں اجازت دیدے یا تاوقتیکہ فلاں اجازت دیدے تو میری بیوی کو طلاق ہے اب اگر وہ فلاں کے آنے اور اجازت دینے سے پہلے اس سے گفتگو کرے گا تو حانث ہوجائے گا اور اگر فلاں کے آنے اور اجازت دینے کے بعد وہ محلوف علیہ فلاں سے بات کرے گا تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ یہاں قدوم اور اذن دونوں غایت ہیں اور غایت سے پہلے یمین باقی ہے اس لیے قبل القدوم والاذن بات کرنے کی صورت میں حالف حانث ہوجائے گا اور بعد القدوم والاذن گفتگو کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ وجود غایت کے بعد یمین مکمل اور ختم ہوجاتی ہے اور یمین مکمل ہونے کے بعد حانث ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وإن مات فلان الخ فرماتے ہیں کہ حالف نے جس فلاں کے قدوم اور اس کی اجازت پر یمین کو معلق کیا تھا اگر وہ مرجائے تو یمین ساقط ہوجائے گی کیوں کہ حالف سے وہی کلام ممنوع تھا جو اذن اور قدوم سے مکمل اور منتہی ہوتا، لیکن فلاں کے مرجانے سے اذن اور قدوم کا تصور محال اور ناممکن ہوگیا ہے حالانکہ حضرات طرفینؒ کے یہاں یمین پورے ہونے کا تصور صحتِ یمین کے لیے شرط ہے لہٰذا جب یہ تصور معدوم ہوگیا تو ظاہر ہے کہ ان حضرات کے یہاں یمین بھی معدوم ہوجائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چوں کہ

تصور بر شرط نہیں ہے، اس لیے اس کے معدوم ہونے سے یمین معلق اور موقت ہونے سے خرج ہوکر ابدیت اور دائمیت میں تبدیل ہوجائے گی۔

وَمَنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ عَبْدَ فُلَانٍ وَلَمْ يَنْوِ عَبْدًا بِعَيْنِهٖ أَوِ امْرَأَةَ فُلَانٍ أَوْ صَدِيْقَ فُلَانٍ فَبَاعَ فُلَانٌ عَبْدَهٗ أَوْ بَانَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهٗ أَوْ عَادٰى صَدِيْقَهٗ فَكَلَّمَهُمْ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهٗ عَقَدَ يَمِيْنَهٗ عَلٰى فِعْلٍ وَاقِعٍ فِيْ مَحَلٍّ مُضَافٍ إِلٰى فُلَانٍ، إِمَّا إِضَافَةُ مِلْكٍ أَوْ إِضَافَةُ نِسْبَةٍ وَلَمْ يُوْجَدْ فَلَايَحْنَثُ، قَالَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ هٰذَا فِيْ إِضَافَةِ الْمِلْكِ بِالْإِتِّفَاقِ وَفِيْ إِضَافَةِ النِّسْبَةِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَحْنَثُ كَالْمَرْأَةِ وَالصَّدِيْقِ، قَالَ فِي الزِّيَادَاتِ، لِأَنَّ هٰذِهِ الْإِضَافَةَ لِلتَّعْرِيْفِ، لِأَنَّ الْمَرْأَةَ وَالصَّدِيْقَ مُتَصَوَّرَانِ بِالْهِجْرَانِ فَلَايُشْتَرَطُ دَوَامُهَا فَيَتَعَلَّقُ الْحُكْمُ بِعَيْنِهٖ كَمَا فِي الْإِشَارَةِ. وَوَجْهُ مَاذُكِرَ هٰهُنَا وَهُوَ رِوَايَةُ الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ أَنَّهٗ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ غَرَضُهٗ هِجْرَانَهٗ لِأَجْلِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا لَمْ يُعَيِّنْهُ فَلَايَحْنَثُ بَعْدَ زَوَالِ الْإِضَافَةِ بِالشَّكِّ، وَإِنْ كَانَتْ يَمِيْنُهٗ عَلٰى عَبْدٍ بِعَيْنِهٖ بِأَنْ قَالَ عَبْدُ فُلَانٍ هٰذَا أَوِ امْرَأَةُ فُلَانٍ بِعَيْنِهَا أَوْ صَدِيْقُ فُلَانٍ بِعَيْنِهٖ لَمْ يَحْنَثْ فِي الْعَبْدِ، وَحَنِثَ فِي الْمَرْأَةِ وَالصَّدِيْقِ وَهٰذَا قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَحْنَثُ فِي الْعَبْدِ أَيْضًا وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ ، وَإِنْ حَلَفَ لَايَدْخُلُ دَارَ فُلَانٍ هٰذِهٖ فَبَاعَهَا ثُمَّ دَخَلَهَا فَهُوَ عَلٰى هٰذَا الْإِخْتِلَافِ.

ترجمہ: جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے غلام سے بات نہیں کرے گا اور اس نے کسی متعین غلام کی نیت نہیں کی یا یہ قسم کھائی کہ فلاں کی بیوی سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں کرے گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کردیا یا اس کی بیوی اس سے بائنہ ہوگئی یا اس نے اپنے دوست سے دشمنی کرلی اور حالف نے ان سے گفتگو کی تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر منعقد کی ہے جو کسی ایسے محل میں واقع ہوگا جو فلاں کی طرف مضاف ہو خواہ ملکیت کی اضافت ہو یا نسبت کی حالانکہ دونوں اضافتوں میں سے کوئی بھی اضافت نہیں پائی گئی اس لیے حالف حانث نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اضافتِ ملک کی صورت میں تو یہ حکم متفق علیہ ہے اور اضافتِ نسبت کی صورت میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حانث ہوگا جیسے بیوی ہے اور دوست ہے ان سے گفتگو کرنے کی صورت میں (حانث ہوجائے گا) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے زیادات میں اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ یہ نسبت پہچان کرانے کے لیے ہے، کیوں کہ عورت اور دوست دونوں سے ترکِ کلام متصور ہے، لہٰذا اس نسبت کا ہمیشہ باقی رہنا شرط نہیں ہے اور حکم ہر ایک کی ذات سے متعلق ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے۔ اور یہاں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے جو جامع صغیر کی روایت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے حالف کا مقصد یہ ہو کہ ان دونوں کو فلاں کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے چھوڑ دے اسی لیے اس نے محلوف علیہ کو متعین نہیں کیا ہے لہٰذا زوالِ اضافت کے بعد شک کی وجہ سے حالف

حانث نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کی یمین کسی متعین غلام پر واقع ہو بایں طور کہ یہ کہا ہو فلاں کا یہ غلام یا فلاں کی فلانہ یہ بیوی یا فلاں کا فلاں غلام تو غلام میں حانث نہیں ہوگا اور عورت اور دوست میں حانث ہوجائے گا۔ یہ حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کا قول ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غلام میں بھی حانث ہوجائے گا اور یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کے اس گھر میں داخل نہیں ہوگا پھر فلاں نے وہ گھر فروخت کردیا اس کے بعد حالف اس میں داخل ہوا تو یہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔

اللغات:

﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿صدیق﴾ دوست۔ ﴿بانت﴾ طلاق بائن لے لی۔ ﴿عادیٰ﴾ دشمنی کرلی۔ ﴿هجران﴾ قطع تعلق۔ ﴿دوام﴾ ہمیشگی، ابدیت۔

مقسم علیہ کی حالت بدل جانے کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے غلام سے یا اس کی بیوی سے یا اس کے دوست سے بات نہیں کرے گا اور اس نے غلام وغیرہ کی تعیین نہیں کی بلکہ مطلق یونہی کہہ دیا پھر فلاں نے اپنا غلام بیچ دیا یا اس کی بیوی اس سے طلاق پاکر بائنہ ہوگئی یا اس نے اپنے اس دوست سے دشمنی کرلی پھر حالف نے ان میں سے کسی ایک سے گفتگو کی تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ حالف نے اپنی قسم کو ایسے فعل پر منعقد کیا ہے جو ایسے محل میں واقع ہو کہ وہ محل فلاں کی طرف مضاف ہو بالفاظ دیگر حالف نے ایسے لوگوں سے گفتگو کرنے پر اپنی قسم معلق کی ہے جن کا فلاں سے تعلق ہے خواہ یہ تعلق ملکیت کے اعتبار سے ہو جیسے غلام میں ہے یا نسبت کے اعتبار سے ہو جیسے بیوی اور دوست میں ہے، لیکن جب فلاں نے غلام کو فروخت کرکے، بیوی کو طلاق دے کر اور دوست سے دشمنی کرکے ان سے اپنا تعلق ختم کرلیا اور اس کے بعد حالف نے ان میں سے کسی سے گفتگو کی تو ظاہر ہے کہ وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ جس تعلق اور جس بنیاد پر یمین معلق تھی وہ بنیاد ختم ہوچکی ہے۔

وهذا الخ فرماتے ہیں کہ اضافتِ ملک یعنی غلام میں حالف کا حانث نہ ہونا تو متفق علیہ ہے، لیکن اضافتِ نسبت کے متعلق حانث ہونے میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے چنانچہ نسبت والے تعلق میں یعنی بیوی اور دوست میں حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں حالف حانث نہیں ہوگا، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حنث ہوجائے گا اگرچہ نکاح اور دوستی باقی نہ ہوں اس کی دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے زیادات میں یہ بیان کی ہے کہ نسبت والی اضافت شناخت اور تعارف کرانے کے لیے ہوتی ہے اور اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ حالف اس عورت اور اس شخص سے بات نہیں کرنا چاہتا ہے جو فلاں کی بیوی ہے اور فلاں کا دوست ہے اور ان سے حالف کی یہ دشمنی اس وقت بھی برقرار رہے گی جب یہ دونوں فلاں سے تعلق منقطع کرلیں، لہٰذا حانث ہونے کے لیے تعلق کا دوام شرط نہیں ہوگا اور ان دونوں کی ذات سے قسم متعلق ہوگی، لہٰذا جب بھی حالف ان سے گفتگو کرے گا حانث ہوجائے گا جیسے اگر وہ کسی کے دوست کی طرف اشارہ کرکے یوں کہے کہ واللہ میں سلیم کے اس دوست سے گفتگو نہیں کروں گا اور پھر سلیم سے اس کی ''کٹی'' ہوجائے تو بھی اس سے بات کرلینے پر حلف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اس کا مقصود مشار الیہ کی ذات سے بات نہ کرنا تھا اسی طرح صورتِ مسئلہ میں حالف کا مقصود مذکورہ عورت

اور مذکورہ شخص سے بات نہ کرنا ہے وراس عورت کا فلاں کی بیوی ہونا یا اس شخص کا فلاں کا دوست ہونا ضمنی اور عارضی چیز ہے اس لیے اس تعلق اور رشتے سے قسم متعلق نہیں ہوگی، بلکہ ان کی ذات سے متعلق ہوگی۔

ووجہ ماذکر ههنا الخ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں جو روایت مذکور ہے وہ جامع صغیر کی ہے اور اس میں حانث نہ ہونے کا جو حکم مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے حالف نے فلاں سے تعلق کی بنیاد ہی پر ان دونوں سے بات نہ کرنے کی قسم کھا رکھی ہو، اسی لیے تو انھیں فلاں کی طرف مضاف کر کے امرأة فلان یاصدیق فلان کہا ہے اور کسی دوست یا بیوی کی تعیین نہیں کی ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حالف کو ان کی ذات سے نفرت ہو جیسا کہ زیادات میں ہے تو اس حوالے سے حالف کا مقصد مشکوک ہوگیا اور چوں کہ فلاں سے ان کی نسبت ختم ہو چکی ہے، لہٰذا شک کی وجہ سے ہم اسے حانث نہیں قرار دیں گے۔

وإن كانت الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حالف نے کسی متعین غلام سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہو اور یوں کہا ہو واللہ لا أكلم عبد فلان هذا یا کسی متعین بیوی سے یا کسی متعین دوست سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو غلام فروخت کرنے کے بعد اس سے بات کرنے کی صورت میں حانث نہیں ہوگا اور عورت اور دوست سے بات کرنے سے حانث ہو جائے گا اسی طرح غلام سے گفتگو کرنے کی صورت میں بھی حانث ہو جائے گا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے اس گھر میں داخل نہیں ہوگا اس کے بعد فلاں نے وہ گھر فروخت کر دیا اور پھر حالف اس میں داخل ہوا تو یہ بھی حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مختلف فیہ ہے أي يحنث عند محمد و لايحنث عندهما۔

وَجْهُ قَوْلِ مُحَمَّدٍ رَحمۃ اللہ علیہ وَزُفَرَ رَحمۃ اللہ علیہ أَنَّ الْإِضَافَةَ لِلتَّعْرِيْفِ وَالْإِشَارَةُ أَبْلَغُ مِنْهَا لِكَوْنِهَا قَاطِعَةً لِلشَّرْكَةِ، بِخِلَافِ الْإِضَافَةِ فَاعْتُبِرَتِ الْإِشَارَةُ وَلَغَتِ الْإِضَافَةُ وَصَارَ كَالصَّدِيْقِ وَالْمَرْأَةِ، وَلَهُمَا أَنَّ الدَّاعِيَ إِلَى الْيَمِيْنِ مَعْنًى فِي الْمُضَافِ إِلَيْهِ، لِأَنَّ هٰذِهِ الْأَعْيَانَ لَاتُهْجَرُ وَلَا تُعَادٰى لِذَوَاتِهَا وَكَذَا الْعَبْدُ لِسُقُوْطِ مَنْزِلَتِهِ بَلْ لِمَعْنًى فِيْ مُلَّاكِهَا فَتُقَيَّدُ الْيَمِيْنُ بِحَالِ قِيَامِ الْمِلْكِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتِ الْإِضَافَةُ نِسْبَةً كَالصَّدِيْقِ وَالْمَرْأَةِ لِأَنَّهُ يُعَادٰى لِذَاتِهِ فَكَانَتِ الْإِضَافَةُ لِلتَّعْرِيْفِ، وَالدَّاعِيْ لِمَعْنًى فِي الْمُضَافِ إِلَيْهِ غَيْرُ ظَاهِرٍ لِعَدَمِ التَّعْيِيْنِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ.

ترجمہ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اضافت تعارف کرانے کے لیے ہوتی ہے اور مشارہ الیہ اضافت سے بھی زیادہ بلیغ ہے، کیوں کہ اشارہ شرکت کو ختم کر دیتا ہے۔ برخلاف اضافت کے، لہٰذا اشارہ کا اعتبار کر لیا گیا اور اضافت لغو ہوگئی اور غلام دوست اور عورت کی طرح ہوگیا۔ حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ مضاف الیہ میں کوئی ایسی بات ہے جو قسم کی طرف داعی ہے کیوں کہ یہ اعیان بذات خود ایسے نہیں ہیں کہ انھیں چھوڑا جائے یا ان سے دشمنی کی جائے نیز غلام بھی کم رتبہ ہونے کی وجہ سے بذات خود معادات اور ہجر کے قابل نہیں ہے، بلکہ ان تمام سے ہجران وعدات کسی ایسے سبب سے ہوتی ہے جو ان کے مالکوں میں ہوتا ہے، لہٰذا یمین قیام ملک کی حالت سے مقید ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے جب اضافت کسی نسبت کی بنیاد پر ہو جیسے دوست اور عورت اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک سے عداوت ان کی ذات سے ہوتی ہے، لہٰذا (ان میں) نسبت شناخت کے لیے ہوگی اور

مضاف الیہ میں داعی الی الیمین کسی سبب کا ہونا ظاہر نہیں ہے، اس لیے کہ حالف نے متعین نہیں کیا ہے اس کے برخلاف اس صورت کے جو پہلے گذر چکی ہے (اضافت ملک کے)۔

اللغات:

﴿أبلغ﴾ زیادہ پہنچنے والا، بلیغ تر۔ ﴿قاطعة﴾ کاٹنے والا، ختم کرنے والا۔ ﴿لاتھجر﴾ نہیں چھوڑا جاتا، قطع تعلق نہیں کی جاتی۔ ﴿مُلّاك﴾ واحد مالک۔ ﴿لاتعادیٰ﴾ دشمنی نہیں کی جاتی۔

مقسم علیہ کی حالت بدل جانے کا حکم:

مختلف فیہ مسئلوں میں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اضافت شناخت اور تعارف کے لیے ہوتی ہے اور اس کام کے لیے اشارہ اضافت سے زیادہ موزوں اور مؤثر ہے اس لیے کہ اشارہ سے شرکت بالکل معدوم ہوجاتی ہے جب کہ اضافت میں شرکت کا احتمال رہتا ہے اور چوں کہ صورت مسئلہ کی اس شق میں حالف نے عبد فلان ھذا کہہ کر اشارہ کردیا ہے اس لیے اشارہ معتبر ہوگا اور حالف اس غلام سے جب بھی بات کرے گا حانث ہوجائے گا اگرچہ وہ غلام فلاں کی ملکیت سے خارج ہو چکا ہو۔ جیسے دوست اور عورت والے مسئلے میں حضرات شیخین رحمہما اللہ بھی حالف کو انقطاع تعلق کے بعد بھی حانث مانتے ہیں۔

ولھما الخ حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دار، دابہ اور ثوب وغیرہ ایسے مملوکہ اعیان ہیں جو غیر ذوی العقول ہیں اور نہ تو ان کی ذات سے دشمنی اور نفرت کی جاسکتی ہے اور نہ ہی انھیں ترکِ کلام کے لیے منتخب اور متعین کیا جاسکتا ہے، اسی طرح غلام بھی کم رتبہ اور خسیس ہوتا ہے اور شریف لوگ اس کو خاطر میں ہی نہیں لاتے چہ جائے کہ اسے اپنا مقابل اور حریف سمجھ کر اس سے عداوت اور ترکِ کلام کا ارادہ کرلیں بلکہ ان تمام سے ان کے مالکان کی وجہ سے عداوت اور ہجران ہوتی ہے، اس لیے اس حوالے سے ان سے متعلق ہونے والی قسم قیام ملک سے مقید ہوگی اور قیام ملک کے بعد اس یمین کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اسی لیے ہم نے لم یحنث فی العبد کا لیبل لگا دیا ہے اور حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں دار وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

ان کے برخلاف دوست اور عورت کا معاملہ ہے تو چوں کہ ان دونوں میں فلاں سے ان کا جو تعلق ہے وہ نسبت یعنی نکاح اور خُلّت پر مبنی ہے لہٰذا ان میں فلاں کی طرف جو نسبت ہوگی وہ تعارف کے لیے ہوگی اور حالف نے ان کی تعیین نہ کرکے اسی بات کا اشارہ بھی دیدیا ہے لہٰذا ان کی قسم اور یمین کا متحرک اور داعی خود ان کی ذات میں موجود ہوگا، اور فلاں سے ان کا تعلق ختم ہونے کے بعد بھی گفتگو کرنے سے حالف حانث ہوجائے گا۔ اس کے برخلاف اضافتِ ملک والی صورت میں (جو غلام اور دار وغیرہ میں ہے) یمین کا داعی مضاف الیہ یعنی فلاں میں ہوگا اور جب تک یہ اس کی ملکیت میں رہیں اس وقت ان سے بات کرنے سے حالف حانث ہوگا، لیکن اس کی ملکیت سے ان کے نکل جانے کے بعد ان سے گفتگو کرنا موجب حنث نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ صَاحِبَ هٰذَا الطَّيْلَسَانِ فَبَاعَهُ ثُمَّ كَلَّمَهُ حَنِثَ، لِأَنَّ هٰذِهِ الْإِضَافَةَ لَايَحْتَمِلُ إِلَّا التَّعْرِيْفَ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَايُعَادٰى لِمَعْنًى فِي الطَّيْلَسَانِ فَصَارَ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ هٰذَا الشَّابَّ

فَكَلَّمَهُ وَقَدْ صَارَ شَيْخًا حَنِثَ، لِأَنَّ الْحُكْمَ تَعَلَّقَ بِالْمُشَارِ إِلَيْهِ، إِذِ الصِّفَةُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ، وَهٰذِهِ الصِّفَةُ لَيْسَتْ بِدَاعِيَةٍ إِلَى الْيَمِيْنِ عَلٰى مَامَرَّ مِنْ قَبْلُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس چادر والے سے گفتگو نہیں کرے گا پھر اس شخص نے چادر فروخت کردی اس کے بعد حالف نے اس سے بات کی تو حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ اس اضافت میں صرف تعارف کا ہی احتمال ہے کیوں کہ انسان سے کسی ایسے سبب سے دشمنی نہیں کیا جاتی جو سبب اس کی چادر میں ہوتا ہے تو یہ ایسا ہوگی جیسے حالف نے چادر والے کی طرف اشارہ کیا ہو۔ جس نے قسم کھائی کہ وہ اس جوان سے بات نہیں کرے پھر اس کے بوڑھا ہونے کے بعد اس سے بات کی تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ حکم مشارہ الیہ سے متعلق ہوا ہے، اس لیے کہ حاضر میں صفت لغو ہے اور یہ صفت یمین کی طرف داعی بھی نہیں ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے۔

اللغات:

﴿طیلسان﴾ ایک قسم کی حاشیہ دار چادر۔ ﴿لا یعادیٰ﴾ دشمنی نہیں کی جاتی۔ ﴿شاب﴾ جوان۔ ﴿شیخ﴾ بوڑھا۔

مقسم علیہ کی حالت بدل جانے کا حکم:

عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں اور دونوں نہایت آسان ہیں اور ماقبل والی دلیل پر مبنی ہیں۔

اس سے پہلے جو مسائل بیان کئے گئے ہیں ان کا تعلق اعیان سے تھا اور اس فصل میں حلف بالکلام سے متعلق اُن مسائل کا بیان ہے جو ازمان اور اوقات سے متعلق ہیں، اسی لیے انھیں علاحدہ فصل کے تحت بیان کیا جارہا ہے۔

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ حِيْنًا أَوْ زَمَانًا أَوِ الْحِيْنَ أَوِ الزَّمَانَ فَهُوَ عَلٰى سِتَّةِ أَشْهُرٍ، لِأَنَّ الْحِيْنَ قَدْ يُرَادُ بِهِ الزَّمَانُ الْقَلِيْلُ وَقَدْ يُرَادُ بِهِ أَرْبَعُوْنَ سَنَةً، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿هَلْ أَتٰى عَلَى الْإِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾ (سورة الدهر: ۱) وَقَدْ يُرَادُ بِهِ سِتَّةُ أَشْهُرٍ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ وَهٰذَا هُوَ الْوَسَطُ فَيَنْصَرِفُ إِلَيْهِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْيَسِيْرَ لَايُقْصَدُ بِالْمَنْعِ لِوُجُوْدِ الْاِمْتِنَاعِ فِيْهِ عَادَةً، وَالْمُؤَبَّدُ لَايُقْصَدُ بِهِ غَالِبًا لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْأَبَدِ، وَلَوْ سَكَتَ عَنْهُ يَتَأَبَّدُ فَتَعَيَّنَ مَاذَكَرْنَا، وَكَذَا الزَّمَانُ يُسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالَ الْحِيْنِ يُقَالُ مَارَأَيْتُكَ مُنْذُ حِيْنٍ وَمُنْذُ زَمَانٍ بِمَعْنًى، وَهٰذَا إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ، أَمَّا إِذَا نَوٰى شَيْئًا فَهُوَ عَلٰى مَا نَوٰى، لِأَنَّهُ نَوٰى حَقِيْقَةَ كَلَامِهِ، وَكَذٰلِكَ الدَّهْرُ عِنْدَهُمَا،وَقَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ الدَّهْرُ لَا أَدْرِيْ مَاهُوَ، وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ فِي الْمُنَكَّرِ هُوَ الصَّحِيْحُ أَمَّا الْمُعَرَّفُ بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ يُرَادُ بِهِ الْأَبَدُ عُرْفًا، لَهُمَا أَنَّ دَهْرًا يُسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالَ الْحِيْنِ وَالزَّمَانِ يُقَالُ مَا رَأَيْتُكَ مُنْذُ حِيْنٍ وَمُنْذُ دَهْرٍ بِمَعْنًى، وَأَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ تَوَقَّفَ فِيْ تَقْدِيْرِهِ، لِأَنَّ اللُّغَاتَ لَا تُدْرَكُ قِيَاسًا، وَالْعُرْفُ لَمْ يُعْرَفُ اسْتِمْرَارُهُ لِاخْتِلَافٍ فِي الْاِسْتِعْمَالِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ ایک حین یا ایک زمانے تک یا حین یا زمانے تک (فلاں سے) بات نہیں کرے گا تو یہ قسم چھ مہینے پر ہوگی، کیوں کہ لفظ حین سے کبھی تھوڑا زمانہ مراد ہوتا ہے اور کبھی اس سے چالیس سال (کا وقفہ) مراد ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے هل أتى على الإنسان حين من الدهر۔ اور کبھی اس سے چھ ماہ مراد ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔ تؤتي أكلها كل حين الخ اور یہی اوسط وقت ہے، لہٰذا اسی طرف حین راجع ہوگا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تھوڑے سے وقت سے

انکار کرنا مقصود نہیں ہوتا، کیوں کہ تھوڑی دیر گفتگو نہ کرنے کی تو عادت ہوتی ہے اور اس سے موبدہ (چالیس سال کا) بھی ارادہ نہیں کیا جاتا کیوں کہ یہ ابد کے درجے میں ہے اور اگر اس مدت تک حالف بات نہ کرے تو یمین موبد ہو جائے گی لہٰذا جو ہم نے (مدت) بیان کیا ہے وہ متعین ہے۔ نیز زمان بھی حین کی طرح استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ ما رأیتك منذ حین اور منذ حین دونوں کا ایک ہی معنی میں بولے جاتے ہیں۔ اور اسے چھے ماہ پر محمول کرنا اس صورت میں ہے جب حالف کی کوئی نیت نہ ہو، لیکن اگر اس نے کسی مدت کی نیت کی ہو تو اس کی نیت کے مطابق یمین ہوگی، اس لیے کہ حالف نے اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے۔

اور حضرات صاحبین عِیسَلِیا کے یہاں دھر کی بھی یہی مدت ہے (ستة أشهر) حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم دہر کی کیا مدت ہے اور یہ اختلاف دھر انکرہ میں ہے یہی صحیح ہے رہا معرف بالالف واللام (الدھر) تو اس سے بالاتفاق عرفاً ہیشگی مراد ہوتی ہے۔ حضرات صاحبین عِیسَلِیا کی دلیل یہ ہے کہ دھرا حین اور زمان کی طرح استعمال ہوتا ہے چنانچہ منذ حین اور منذ دہر دونوں ایک ہی معنی میں بولے جاتے ہیں، حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا اندازہ کرنے میں توقف کیا ہے، کیوں کہ قیاس سے لغات معلوم نہیں کی جاتیں اور عرف میں اس حوالے سے کوئی مدت مشہور نہیں ہے اس لیے کہ اس کے استعمال میں اختلاف ہے۔

اللغاتُ:

﴿حین﴾ وقت۔ ﴿أشھر﴾ واحد شھر؛ مہینے۔ ﴿أربعون﴾ چالیس۔ ﴿سنة﴾ سال۔ ﴿أكل﴾ کھانے کی چیزیں۔ ﴿مؤبّد﴾ ہمیشہ والا، ابدی۔ ﴿لا یقصد به﴾ اس سے مقصود نہیں ہوتا۔ ﴿دھر﴾ زمانہ، وقت۔ ﴿لا أدری﴾ میں نہیں جانتا۔ ﴿لاتدرك﴾ نہیں جانی جا سکتی۔

"حین" اور "زمان" کی قسم کھانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس طرح قسم کھائی کہ وہ فلاں سے حینا یا الحین یا زمانا یا الزمان أی لایکلم فلانا حینا أو الحین یا زمانا أو الزمان بات نہیں کرے گا تو حینا یا الحین اسی طرح زمانا یا الزمان چاروں صورتوں میں اس کی یہ قسم چھے ماہ کی مدت تک دراز ہوگی اور اس کی (Vailidity) چھے ماہ تک ہوگی، اس لیے کہ لفظ حین سے تھوڑی مدت بھی مراد لی جاتی ہے جیسا کہ قرآن میں فسبحان اللہ حین تمسون وحین تصبحون میں حین سے معمولی مدت یعنی نماز کا وقت مراد ہے اور کبھی اس سے مدت مدیدہ مراد ہوتی ہے چنانچہ هل أتی علی الإنسان حین من الدھر میں جو حین ہے اس سے بقول مفسرین چالیس سالوں کی مدت مراد ہے۔ اور کبھی اس سے درمیان مدت مراد لی جاتی ہے جیسا کہ تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها میں جو حین ہے اس سے چھے ماہ کی مدت مراد ہے اور چوں کہ یہ یعنی چھے ماہ والی مدت قلیل اور کثیر کے درمیان والی مدت ہے اس لیے حالف کی قسم اسی مدت پر محمول ہوگی۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں حالف کا مقصد بھی اوسط درجے کی مدت ہے، اس لیے کہ وہ نہ تو قلیل مدت کا ارادہ کر رہا ہے اور نہ ہی کثیر کا۔ کیوں کہ قلیل مدت بہت معمولی اور مختصر ہے اور اس مدت تک عموماً لوگ ایک دوسرے سے بات نہیں کرتے، بلکہ کبھی کبھی اچھے تعلقات والوں کی گفتگو میں بھی دو چار دن کا وقفہ اور فاصلہ ہو جاتا ہے، اس لیے یہ مدت مراد نہیں ہوگی۔ اور کثیر مدت

بھی مراد نہیں ہوگی، کیوں کہ چالیس سال کا وقفہ قسم کے دائمی اور ابدی ہونے کے درجے میں ہے اور اگر حالف واقعتاً چالیس سال تک خاموش رہے تو یمین موبد ہو جائے گی حالانکہ اگر اس کا مقصد تابید ہوتا تو وہ حین یا زمان کا سہارا اور واسطہ نہ لیتا۔ معلوم ہوا کہ یہاں ابد بھی مراد نہیں ہے اور جو ہم نے بیان کیا ہے یعنی اوسط درجے کی مدت وہی مراد ہوگی اور یہ قسم چھے ماہ تک موثر ہوگی۔

وکذا الزمان الخ فرماتے ہیں کہ جو حکم حینا یا الحین کہنے کا ہے وہی حکم زمانا یا الزمان کہنے کا بھی ہے، کیوں کہ الزمان الحین کی طرح مستعمل ہوتا ہے چنانچہ ماراٴیتك منذ حین اور ماراٴیتك منذ زمان دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وهذا الخ فرماتے ہیں کہ الزمان یا الحین سے چھے ماہ اس صورت میں مراد ہوں گے جب حالف کی کوئی نیت نہ ہو، لیکن اگر حالف نے الزمان اور الحین سے کوئی مخصوص مدت مراد لی ہوگی تو وہی نیت مراد ہوگی اور اسی کے مطابق قسم مؤثر ہوگی، کیوں کہ حالف کا کلام اس بات کا محتمل ہے اور یہ اس کے کلام کے حقیقی معنی ہیں، اس لیے اسے مراد لینا درست اور جائز ہے۔

وکذلك الدهر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم الحین یا الزمان کا ہے وہی حکم حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں الدهر کا بھی ہے یعنی اگر حالف نے لاأکلم فلانا الدهر یادهرا کہا تو حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس سے چھ ماہ کی مدت مراد ہوگی، لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے کوئی مدت مراد نہیں ہوگی۔ اور ان حضرات کا یہ اختلاف دهرا نکرہ کی صورت میں ہے، لیکن اگر الدهر معرفہ ہو تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس سے بالاتفاق عرف میں ابدیت اور ہمیشگی مراد ہوتی ہے۔ مختلف فیہ مسئلے میں حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ الحین اور الزمان کی طرح دهرا بھی ایک ہی معنی میں مستعمل ہے، لہٰذا جو حکم حینا اور زمانا کا ہوگا وہی حکم دهرا کا بھی ہوگا۔

وأبو حنیفة رحمۃ اللہ علیہ الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے دهراً سے کسی مدت کا کوئی اندازہ نہیں کیا ہے اور اس سلسلے میں توقف کیا ہے اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی طرح اسے زمان اور حین پر قیاس نہیں کیا ہے، کیوں کہ لغات قیاس سے معلوم نہیں کی جاسکتیں اور الدهر معرفہ کی طرح اس سلسلے میں (نکرہ دهرا کے متعلق) عرف میں بھی کوئی معنی اور مطلب مشہور نہیں ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ توقف اور سکوت اختیار کیا جائے اور قیاس، گمان اور خیال سے اس کا کوئی معنی متعین نہ کیا جائے گا۔

وَلَوْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ أَيَّامًا فَهُوَ عَلٰى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُ اسْمُ جَمْعٍ ذُكِرَ مُنَكَّرًا فَيَتَنَاوَلُ أَقَلَّ الْجَمْعِ وَهُوَ الثَّلَاثُ، وَلَوْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُهُ الْأَيَّامَ فَهُوَ عَلٰى عَشَرَةِ أَيَّامٍ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ، وَقَالَا عَلَى الْأُسْبُوْعِ، وَلَوْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُهُ الشُّهُوْرَ فَهُوَ عَلٰى عَشَرَةِ أَشْهُرٍ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا عَلَى اثْنَيْ عَشَرَ شَهْرًا، لِأَنَّ اللَّامَ لِلْمَعْهُوْدِ وَهُوَ مَاذَكَرْنَا لِأَنَّهُ يَدُوْرُ عَلَيْهَا وَلَهُ أَنَّهُ جَمْعٌ مُعَرَّفٌ فَيَنْصَرِفُ إِلٰى أَقْصٰى مَايُذْكَرُ بِلَفْظِ الْجَمْعِ وَذٰلِكَ عَشَرَةٌ، وَكَذَا الْجَوَابُ عِنْدَهُ فِي الْجَمْعِ وَالسِّنِيْنِ، وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَى الْعُمُرِ، لِأَنَّهُ لَامَعْهُوْدَ دُوْنَهُ، وَمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ إِنْ خَدَمْتَنِيْ أَيَّامًا كَثِيْرَةً فَأَنْتَ حُرٌّ، فَالْأَيَّامُ الْكَثِيْرَةُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ لِأَنَّهُ أَكْثَرُ مَا

يَتَنَاوَلُهُ اسْمُ الْأَيَّامِ، وَقَالَا سَبْعَةُ أَيَّامٍ، لِأَنَّهُ يُذْكَرُ فِيهَا بِلَفْظِ الْفَرْدِ دُوْنَ الْجَمْعِ.

ترجمه: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ (فلاں سے) چند دنوں تک گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم تین دن پر محمول ہوگی، کیوں کہ ایام اسم جمع ہے جسے نکرہ ذکر کیا گیا ہے، لہٰذا یہ اقل جمع کو شامل ہوگی اور وہ تین ہے۔ اور اگر قسم کھائی کہ لایکلمه الأیام تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ یمین دس دنوں پر مشتمل ہوگی، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایک ہفتہ تک باقی رہے گی۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لایکلمه الشهور تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ قسم دس مہینوں تک مؤثر ہوگی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بارہ مہینوں تک۔

اس لیے کہ الف لام معہود کے لیے ہے اور معہود وہی ہے جسے ہم نے بیان کیا اس لیے کہ مہینہ کا مدار اسی پر ہے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جمع معرف بالف واللام ہے، لہٰذا لفظ جمع کے ذکر سے جو انتہائی عدد مراد ہوتا ہے اسی کی طرف راجع ہوگی اور وہ دس ہے اور الجمع اور السنین میں بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہی حکم ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ان کی قسم پوری عمر کے لیے ہوگی، کیوں کہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔

جس نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تم نے بہت دنوں تک میری خدمت کی تو تم آزاد ہو تو ایام کثیرہ سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دس دن مراد ہوں گے، کیوں کہ یہ وہ اکثر مقدار ہے جسے لفظ ایام شامل ہوتا ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے سات دن مراد ہوں گے، کیوں کہ سبعۃ ایام سے زیادہ میں تکرار ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر یمین فارسی زبان میں ہو تو (امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی) سبعۃ ایام کی طرف راجع ہوگی، کیوں کہ فارسی میں ''روز'' کا لفظ مفرد ہی ذکر کیا جاتا ہے جمع ذکر نہیں کیا جاتا۔

اللغات:

﴿یتناول﴾ شامل ہوگا۔ ﴿اسبوع﴾ ایک ہفتہ، سات دن۔ ﴿شهور﴾ واحد شہر؛ مہینے۔ ﴿معهود﴾ معروف، معلوم، پہلے سے ذہنوں میں موجود ہو۔ ﴿یدور﴾ مدار ہوتا ہے۔ ﴿اقصٰی﴾ انتہائی، دور ترین۔

''چند دن'' یا ''بہت دن'' کی قسم:

یہاں یوم اور شہر وغیرہ سے متعلق یمین کے کئی مسئلے مذکور ہیں، دیکھیے:

(۱) اگر کسی نے أیاما کو نکرہ ذکر کرکے لا أکلم فلانا أیاما کہا تو اس سے بالاتفاق تین دن مراد ہوں گے اور تین دنوں تک یہ قسم موثر ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ أیاما اسم جمع ہے اور نکرہ ہے، لہٰذا یہ جمع کے اقل فرد کو شامل ہوگی اور جمع کا اقل فرد تین ہے اس لیے اس سے تین دنوں تک کی قسم مراد ہوگی۔

(۲) اگر یہ قسم کھائی لا أکلم فلانا الأیام یعنی الأیام کو الف لام کے ساتھ معرفہ بیان کیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے دس دن مراد ہوں گے جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں یہ قسم سات دنوں تک کے لیے ہوگی (۳) اگر لایکلمه الشهور کہا یعنی الشهور کو الف لام کے ساتھ معرفہ بیان کیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ قسم دس ماہ کے لیے ہوگی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اس کی مدت بارہ ماہ ہوگی دونوں مسئلوں میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ الأیام اور الشهور دونوں الف لام کے ساتھ معرفہ بیان کئے گئے ہیں اور الف لام کا مصداق اور اس کی مقدار معہود ہے چنانچہ الأیام میں سات دن معہود ہیں اور الشهور سے

بارہ ماہ معہود ہیں، اس لیے کہ ایام کل سات ہیں اور مہینے بارہ ہیں، لہٰذا الأیام سے سات دن اور الشھور سے بارہ مہینے مراد ہوں گے۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ **الأیام** اور **الشھور** دونوں جمع معرف ہیں لہٰذا اس سے ان کی وہ مقدار مراد ہوگی جو جمع معرف کی انتہائی مقدار ہے اور عرف میں اس کی انتہائی مقدار دس ہے چنانچہ لوگ **ثلثة أیام أربعة أیام** اور **خمسة أیام** میں لفظ أیام سے کو جمع ذکر کر کے اس سے تین چار اور پانچ دن اسی طرح **عشرة أیام** کہہ کر دس دن مراد لیتے ہیں اور دس کے بعد **أیام** کو جمع نہیں ذکر کرتے بلکہ اس کو مفرد ذکر کرتے ہیں اور **أحد عشر یوماً** کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ایام کی آخری مقدار عرف میں دس ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہی مقدار مراد ہوگی۔

و کذا الجواب الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے **جمعة** کی جمع **اَلْجُمَع** ذکر کیا یا **سنة** کی جمع **السِنِیْن** ذکر کیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے دس جمع اور دس سال مراد ہوں گے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اس سے پوری زندگی مراد ہوگی اور یہ قسم عمر بھر کے لیے ہوگی، کیوں کہ اس سے کم اس جمع سے کوئی مقدار ہی معہود نہیں ہے اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے پوری زندگی مراد ہوگی اور یہ قسم عمر بھر کے لیے ہوگی، کیوں کہ اس سے کم اس جمع سے کوئی مقدار ہی معہود نہیں ہے اور حضرت امام اعظمؒ کے یہاں لوگوں کے عرف اور ان کی بول چال کا اعتبار کرتے ہوئے اس سے دس کی مقدار مراد ہوگی۔

(۴) اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا **إن خدمتني أیاما کثیرة فأنت حر** تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں **أیام کثیرہ** سے دس ایام مراد ہوں گے، کیوں کہ دس وہ اکثر مقدار ہے جسے لفظ أیام شامل ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اس سے سات ایام مراد ہوں گے، کیوں کہ یہی سات ایام کی پوری کائنات ہے اور جملہ ایام سات دنوں میں منحصر اور شامل ہیں اور سات سے زائد میں تکرار ایام ہے۔ ہاں اگر فارسی زبان میں قسم کھائی ہو اور یوں کہا ہو "اگر خدمت کنی مرا روز بسیار تو آزاد شدی" تو اس صورت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی اس سے **سبعة أیام** ہی مراد ہوں گے، کیوں کہ فارسی میں لفظ روز مفرد ہی بیان کیا جاتا ہے، جمع بیان نہیں کیا جاتا اور مقام جمع میں اس سے سات ایام مراد ہوتے ہیں، اس لیے حضرت الامام کے یہاں بھی اس صورت میں **سبعة أیام** مراد ہوں گے۔ **فقط واللہ أعلم وعلمه أتم.**

بَابُ الطَّلَاقِ فِي الْعِتْقِ وَالطَّلَاقِ

یہ باب آزادی اور طلاق کے متعلق قسم کھانے کے بیان میں ہے

اس باب کو بیع وشراء سے مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بیع وشراء کے بالمقابل عتق اور طلاق میں یمین کثیر الوقوع ہے اور جو چیز کثیر الوقوع ہوتی ہے اسے اہمیت اور فوقیت دے کر بیان کیا جاتا ہے۔ (عنایہ)

وَمَنْ قَالَ لِإِمْرَأَتِهٖ إِذَا وَلَدْتِ وَلَدًا فَأَنْتِ طَالِقٌ فَوَلَدَتْ وَلَدًا مَيِّتًا طُلِّقَتْ وَكَذٰلِكَ إِذَا قَالَ لِأَمَتِهٖ إِذَا وَلَدْتِ وَلَدًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ، لِأَنَّ الْمَوْجُوْدَ مَوْلُوْدٌ فَيَكُوْنُ وَلَدًا حَقِيْقَةً وَيُسَمّٰى بِهٖ فِي الْعُرْفِ وَيُعْتَبَرُ وَلَدًا فِي الشَّرْعِ حَتّٰى تَنْقَضِيَ بِهِ الْعِدَّةُ، وَالدَّمُ بَعْدَهٗ نِفَاسٌ وَأُمُّهٗ أُمُّ وَلَدٍ لَهٗ فَيَتَحَقَّقُ الشَّرْطُ وَهُوَ وِلَادَةُ الْوَلَدِ، وَلَوْ قَالَ إِذَا وَلَدْتِ وَلَدًا فَهُوَ حُرٌّ فَوَلَدَتْ وَلَدًا مَيِّتًا ثُمَّ اٰخَرَ حَيًّا عَتَقَ الْحَيُّ وَحْدَهٗ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَقَالَا لَايَعْتِقُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا، لِأَنَّ الشَّرْطَ قَدْ تَحَقَّقَ بِوِلَادَةِ الْمَيِّتِ عَلٰى مَابَيَّنَّا فَيَنْحَلُّ الْيَمِيْنُ لَا إِلٰى جَزَاءٍ، لِأَنَّ الْمَيِّتَ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلْحُرِّيَّةِ وَهِيَ الْجَزَاءُ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّ مُطْلَقَ اسْمِ الْوَلَدِ مُقَيَّدٌ بِوَصْفِ الْحَيَاةِ، لِأَنَّهٗ قَصَدَ إِثْبَاتَ الْحُرِّيَّةِ جَزَاءً وَهِيَ قُوَّةٌ حُكْمِيَّةٌ تَظْهَرُ فِيْ دَفْعِ تَسَلُّطِ الْغَيْرِ وَلَاتَثْبُتُ فِي الْمَيِّتِ فَيَتَقَدَّمُ بِوَصْفِ الْحَيَاةِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ إِذَا وَلَدْتِ وَلَدًا حَيًّا، بِخِلَافِ جَزَاءِ الطَّلَاقِ وَحُرِّيَّةِ الْأُمِّ لِأَنَّهٗ لَايَصْلُحُ مُقَيِّدًا.

ترجمہ: جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو نے لڑکا جنا تو تجھے طلاق ہے پھر اس نے مردہ لڑکا جنا تو وہ مطلقہ ہوجائے گی، ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اگر تو بچہ جنے گی تو آزاد ہے، کیوں کہ پیدا شدہ بچہ (حقیقتاً) مولود ہے لہٰذا وہ حقیقتاً ولد ہوگا اور عرف میں بھی اسے ولد کہا جاتا ہے اور شریعت میں بھی اسے ولد ہی قرار دیا گیا ہے حتی کہ اس سے عدت پوری ہوجائے گی، اس کے بعد آنے والا خون دم نفاس ہوگا اور اس کی ماں مولی کی ام ولد ہوگی، لہٰذا شرط متحقق ہوگئی اور وہ لڑکے کی ولادت ہے۔

اور اگر یہ کہا جب تو لڑکا جنے تو وہ لڑکا آزاد ہے پھر اس نے مردہ لڑکا جنا اس کے بعد دوسرا زندہ لڑکا جنا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صرف زندہ لڑکا آزاد ہوگا، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی لڑکا آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ مردہ لڑکے کی ولادت سے

شرط پوری ہو چکی جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں تو قسم بغیر جزاء کے واقع ہوئی، کیوں کہ مردہ لڑکا حریت کا محل نہیں ہے حالانکہ حریت ہی جزاء ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق اسم ولد وصفِ حیات کے ساتھ مقید ہے، اس لیے حالف نے جزاء کے طور پر اس کی حریت ثابت کرنے کا ارادہ کیا ہے اور حریت ایسی قوتِ حکمیہ ہے جو غیر کے تسلط کو دفع کرنے کے لیے ظاہر ہوتی ہے، لیکن مردہ میں یہ قوت ثابت نہیں ہوتی اس لیے اسم ولد وصفِ حیات کے ساتھ متصف ہوگا اور ایسا ہو جائے گا جیسے حالف نے یوں کہا ہو اگر تو زندہ لڑکا جنے گی (تو وہ آزاد ہے) برخلاف طلاق اور ام ولد کی حریت کی جزاء کے، کیوں کہ یہ جزاء مقید بننے کی متقاضی نہیں ہے۔

اللغات:

﴿ولدتِ﴾ تو نے بچہ پیدا کیا۔ ﴿أمة﴾ باندی۔ ﴿تنقضی﴾ ختم ہو جاتی ہے، پوری ہو جاتی ہے۔ ﴿دم﴾ خون۔ ﴿عتق﴾ آزاد ہوگا۔ ﴿حیّ﴾ زندہ۔ ﴿حرّیة﴾ آزادی۔ ﴿إثبات﴾ ثابت کرنا۔

آزادی یا طلاق کو لڑکا جننے پر معلق کرنا:

عبارت میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو لڑکا جنے گی تو تجھے طلاق ہے یا اپنی باندی سے کہا اگر تو نے لڑکا جنا تو تو آزاد ہے پھر بیوی یا باندی نے مردہ لڑکا جنا (یعنی مرا ہوا بچہ پیدا ہوا) تو بیوی مطلقہ ہو جائے گی اور اگر باندی سے معاملہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی، کیوں کہ ولادتِ ولد شرط تھی اور وہ پائی گئی رہا مسئلہ اس کے زندہ یا مردہ ہونے کا تو چوں کہ یہ چیز ولد میں وصف ہے اور وصف مشروط نہیں تھا اس لیے لڑکے کے مردہ پیدا ہونے سے وجود شرط پر کوئی اثر نہیں ہوگا اور شرط متحقق ہوگی، کیوں کہ یہ بچہ حقیقتاً بھی ولد ہے عرفاً بھی اسے ولد کہتے ہیں اور شریعت نے بھی اسے ولد مانا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی ولادت سے ماں کی عدت پوری ہو جاتی ہے اور اس کی ولادت کے بعد آنے والا خون دم نفاس کہلاتا ہے اور وہ باندی اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو جاتی ہے تو جب ان حوالوں سے اس لڑکے کی ولدیت تام ہے تو ظاہر ہے کہ جو اس کی جزاء ہے یعنی طلاق اور عتق وہ بھی متحقق ہوگی۔

(۲) اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے کہا اگر تو لڑکا جنے گی تو وہ لڑکا آزاد ہے پھر اس باندی نے ایک ہی حمل سے دو لڑکوں کو جنم دیا ان میں سے پہلا لڑکا مردہ تھا اور دوسرا زندہ تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں زندہ لڑکا آزاد ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ کوئی بھی لڑکا آزاد نہیں ہوگا، اس لیے کہ جو شرط تھی وہ مردہ بچے کی پیدائش سے متحقق ہوگئی اور مردہ بچہ چوں کہ حریت قبول کرنے کا اہل نہیں ہے اس لیے وہ آزاد نہیں ہوگا اور دوسرے بچے سے شرط متعلق نہیں ہے، اس لیے قسم بدون جزاء کے واقع ہوگی اور باطل ہو جائے گی۔

ولأبي حنيفة رحمة الله عليه الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں لفظ ولد اگرچہ مطلق ہے لیکن دلالت حال اور حالف کے ما قال کے پیش نظر اس مین حیات اور زندگی کا وصف ملحوظ ہے، کیوں کہ حالف نے اس بچے میں حریت اور آزادی کے اثبات کو جزاء قرار دیا ہے اور جزاء ایک قوت حکمیہ ہے جو کسی محل میں ثابت ہوتی ہے اور اس سے غیر کے تسلّط کو دور کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ قوت زندہ لڑکے میں ہی شامل ہوگی، مردہ میں ثابت نہیں ہوگی، اس لیے حالف کے کلام اور اس کے مقصد پر غور

کرتے ہوئے اس بچے میں زندگی کا وصف ملحوظ ہوگا، لہٰذا جو زندہ ہوگا وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ مولیٰ کے إذا ولدت ولدا حيا کہنے کے درجے میں ہوگا اور ظاہر ہے کہ اگر مولیٰ حیا کی قید لگا دیتا تو زندہ بچہ آزاد ہوتا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی زندہ بچہ ہی آزاد ہوگا۔

اس کے برخلاف پہلے والے مسئلے میں جو جزاء ہے وہ بیوی کی طلاق ہے یا باندی کی حریت ہے اور یہ دونوں چیزیں وجودِ شرط یعنی ولادتِ ولد سے پائی جائیں گی خواہ ولد زندہ ہو یا مردہ اس سے کوئی بحث نہیں ہے، کیوں کہ اس مسئلے میں جزاء اس سے متعلق نہیں ہے۔

وَإِذَا قَالَ أَوَّلُ عَبْدٍ أَشْتَرِيْهِ فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى عَبْدًا عَتَقَ، لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ، فَإِنِ اشْتَرٰى عَبْدَيْنِ مَعًا ثُمَّ اٰخَرَ لَمْ يَعْتِقْ وَاحِدٌ مِنْهُمْ لِانْعِدَامِ التَّفَرُّدِ فِي الْأَوَّلَيْنِ وَالسَّبْقِ فِي الثَّالِثِ فَانْعَدَمَتِ الْأَوَّلِيَّةُ، وَإِنْ قَالَ أَوَّلُ عَبْدٍ أَشْتَرِيْهِ وَحْدَهُ فَهُوَ حُرٌّ عَتَقَ الثَّالِثُ، لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ التَّفَرُّدُ بِهِ فِي حَالَةِ الشِّرَاءِ، لِأَنَّ وَحْدَهُ لِلْحَالِ لُغَةً وَالثَّالِثُ سَابِقٌ فِي هٰذَا الْوَصْفِ، وَإِنْ قَالَ اٰخِرُ عَبْدٍ أَشْتَرِيْهِ فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى عَبْدًا وَمَاتَ لَمْ يَعْتِقْ، لِأَنَّ الْاٰخِرَ لِفَرْدٍ لَاحِقٍ وَلَاسَابِقَ لَهُ فَلَايَكُوْنُ لَاحِقًا، وَلَوِ اشْتَرٰى عَبْدًا ثُمَّ عَبْدًا ثُمَّ مَاتَ عَتَقَ الْاٰخِرُ، لِأَنَّهُ فَرْدٌ لَاحِقٌ فَاتَّصَفَ بِالْاٰخِرِيَّةِ وَيَعْتِقُ يَوْمَ اشْتَرَاهُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ حَتّٰى يُعْتَبَرُ مِنْ جَمِيْعِ الْمَالِ وَقَالَا يَعْتِقُ يَوْمَ مَاتَ حَتّٰى يُعْتَبَرَ مِنَ الثُّلُثِ، لِأَنَّ الْاٰخِرِيَّةَ لَاتَثْبُتُ إِلَّا بِعَدَمِ شِرَاءِ غَيْرِهٖ بَعْدَهُ وَذٰلِكَ يَتَحَقَّقُ بِالْمَوْتِ فَكَانَ الشَّرْطُ مُتَحَقِّقًا عِنْدَ الْمَوْتِ فَيَقْتَصِرُ عَلَيْهِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ أَنَّ الْمَوْتَ مُعَرِّفٌ فَأَمَّا اتِّصَافُهُ بِالْاٰخِرِيَّةِ مِنْ وَقْتِ الشِّرَاءِ فَيَثْبُتُ مُسْتَنِدًا، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ تَعْلِيْقُ الطَّلَقَاتِ الثَّلَاثِ بِهٖ، وَفَائِدَتُهُ تَظْهَرُ فِيْ جَرَيَانِ الْإِرْثِ وَعَدَمِهٖ.

ترجمہ: اگر کسی نے کہا کہ وہ پہلا غلام جسے میں خریدوں گا وہ آزاد ہے پھر اس نے ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ ''اول'' اس فرد کو کہتے ہیں جو سبقت کرنے والا ہو۔ لیکن اگر اس نے ایک ساتھ دو غلام خریدا پھر تیسرا خریدا تو ان میں سے ایک بھی آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ پہلے دونوں میں تفرد معدوم ہے اور تیسرے میں سبقت معدوم ہے اس لیے اولیت معدوم ہوگئی، اور اگر اس نے یوں کہا وہ پہلا غلام جسے میں تنہا خریدوں وہ آزاد ہے تو تیسرا غلام آزاد ہو جائے گا، اس لیے کہ اس جملے سے حالت شراء میں تفرد مراد ہے، کیوں کہ لغت میں وحدہ حال کے لیے ہے اور تیسرا غلام اس وصف میں سبقت کئے ہوئے ہے۔

اور اگر کہا وہ آخری غلام جسے میں خریدوں آزاد ہے پھر اس نے ایک غلام خریدا اور خود مر گیا تو یہ غلام آزاد نہیں ہوگا، اس لیے کہ لفظ آخر فردِ لاحق کے لیے مستعمل ہے اور یہاں اس غلام پر سبقت کرنے والا کوئی غلام نہیں ہے، لہٰذا یہ لاحق نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے ایک غلام خریدا پھر دوسرا خریدا اس کے بعد مرا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا اس لیے دوسرا فرد لاحق ہے لہٰذا یہ وصف آخریت سے متصف ہو جائے گا، اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جس دن مولیٰ نے اسے خریدا ہو اسی دن آزاد ہوگا، حتی کہ اس کا عتق پورے مال سے

معتبر ہوگا حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں: جس دن مولیٰ مرا ہے اس دن آزاد ہوگا اور اس کا عتق تہائی مال سے معتبر ہوگا، کیوں کہ اس کے حق میں آخریت اسی وقت ثابت ہوگی جب اس کے بعد کوئی غلام نہ خریدا گیا ہو اور یہ عدم شراء مولیٰ کی موت سے ثابت ہوگا لہٰذا شرط (عتق) بھی مولیٰ کی موت کے وقت متحقق ہوگی اور عتق اسی پر منحصر ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بتا دیا ہے کہ یہی آخری خریدا ہوا غلام ہے اور اس کا آخر سے متصف ہونا وقتِ شراء سے ثابت تھا لہٰذا عتق وقتِ شراء کی طرف منسوب ہو کر ثابت ہوگا۔ اور اسی اختلاف پر آخریت کے ساتھ تین طلاق کو معلق کرنا بھی ہے اور میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں اس کا فائدہ ظاہر ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿فرد﴾ اکیلا، ایک آدمی۔ ﴿سابق﴾ پہلے والا۔ ﴿وحدہ﴾ اکیلا۔ ﴿لاحق﴾ بعد میں آنے والا، جس سے پہلے کوئی ہو۔ ﴿إرث﴾ میراث۔

''پہلا غلام یا آخری غلام آزاد ہوگا'' کا حکم:

عبارت میں حریت اور آزادی سے متعلق کئی مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے کہا کہ میں جو پہلا غلام خریدوں وہ آزاد ہے چناں چہ اس نے ایک غلام خریدا تو ظاہر ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا، کیوں کہ لفظ ''اول'' سبقت کرنے والے کے معنی میں ہے اور پہلا ہر چیز میں سبقت کرتا ہے اس لیے شرط عتق پائی جانے کی وجہ سے وہ غلام آزاد ہوگا۔ لیکن اگر شرط یہی ہو اور اس شخص نے ایک ساتھ دو غلام خریدا پھر ایک غلام خریدا تو اب ایک بھی آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ پہلے دونوں میں سبقت اور تفرد دونوں چیزیں معدوم ہیں اور تیسرے میں تفرد تو ہے یعنی اسے اکیلا اور تنہا خریدا گیا ہے، لیکن اوّلیت اور سبقت معدوم ہے جب کہ أول عبد الخ میں شرط کے اندر سبقت شرط ہے اور وہ شرط معدوم ہے تو گویا شرطِ عتق معدوم ہے اور جب شرط عتق معدوم ہے تو حریت کہاں سے ثابت ہوگی۔ ہاں اگر اس نے أول عبد وحدہ کہا ہو تو دو کے بعد تیسرا غلام جسے اس نے تنہا اور اکیلا خریدا ہے وہ آزاد ہو جائے گا، اس لیے کہ وحدہ لغت میں حال کے لیے آتا ہے اور اس سے تفرد فی الشراء مراد ہوتا ہے اور چوں کہ یہ تیسرا غلام شراء میں منفرد اور اکیلا ہے اس لیے اس میں عتق کی شرط پائی گئی لہٰذا یہ آزاد ہو جائے گا۔

(۲) اگر کسی نے کہا وہ آخری غلام جسے میں خریدوں آزاد ہے پھر مولیٰ ایک ہی غلام خرید کر مر گیا تو یہ خریدا ہوا غلام آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ آخری وہ کہلاتا ہے جو لاحق ہو یعنی جس سے پہلے کم از کم ایک ہو اور یہاں صرف ایک ہی غلام موجود ہے اور اس سے پہلے ایک بھی نہیں ہے اس لیے یہ لاحق نہیں ہوگا اور آزاد بھی نہیں ہوگا۔ ہاں اگر اس نے ایک غلام خریدنے کے بعد دوسرا خریدا اور پھر مرا تو دوسرا غلام لاحق ہوگا اور آزاد ہو جائے گا، کیوں کہ اس سے پہلے ایک سابق موجود ہے، رہا یہ مسئلہ کہ یہ غلام کس دن سے آزاد شمار کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں فقہائے احناف کا اختلاف ہے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ غلام اسی دن سے آزاد شمار کیا جائے گا جس دن مولیٰ نے اسے خریدا ہے اگر چہ اس عتق کا ثمرہ بعد از مرگِ مولیٰ ظاہر ہوگا لیکن یہ عتق مولیٰ کے پورے مال سے معتبر ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں جس دن مولیٰ کی وفات ہوگی اس دن سے اسے آزاد شمار کیا جائے گا، اسی لیے ان کے یہاں اس کا

عتق مولیٰ کے تہائی مال سے معتبر ہوگا اور اگر تہائی مال اس کے لیے ناکافی ہو تو ماقی اس پر دین ہوگا جسے وہ کما کر مولیٰ کے ورثاء کو دے گا۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں عتق کی جو شرط ہے وہ اخر عبد ہے اور اس کا آخری ہونا اسی وقت سمجھا جائے گا جب مولیٰ نے اس کے بعد دوسرا غلام نہ خریدا ہو اور مولیٰ کا اس کے بعد غلام نہ خریدنا اس کی موت سے متحقق ہوگا، کیوں کہ قبل از موت اس کے خریدنے کا احتمال موجود ہے لہٰذا اخر عبد والی شرط مولیٰ کی موت کے وقت متحقق ہوگی اور مولیٰ کی موت پر عتق منحصر ہوگا یعنی موت سے ذرا دیر پہلے یہ آزاد ہوگا اور اس حالت میں مولیٰ کا ہر مال ورثاء سے متعلق ہوجاتا ہے اسی لیے تہائی مال سے اس کی آزادی معتبر ہوگی۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے خریدنے کے بعد مولیٰ کی موت نے یہ واضح کردیا کہ آخری غلام یہی ہے اور وقت شراء سے ہی یہ صفت آخریت سے متصف ہے لیکن موت سے پہلے اس کا آخری ہونا قطعی اور یقینی نہیں تھا، اسی لیے ہم نے اس کی آزادی کے اثر کو مولیٰ کی موت تک موخر کردیا تھا لیکن جب واقعتاً مولیٰ نے اس کے بعد دوسرا غلام نہیں خریدا اور مرگیا تو یہ وقتِ شراء سے آخری ہوگا اور اسی وقت سے آزاد شمار ہوگا اور بوقت شراء چوں کہ مولیٰ صحیح سالم ہے، اسی لیے پورے مال سے اس کی آزادی معتبر ہوگی۔

وعلی هذا الخلاف الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا کہ جس آخری عورت سے میں نکاح کروں اسے تین طلاق ہے پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا اس کے بعد دوسری عورت سے نکاح کیا اور پھر مرگیا تو حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں یہ دوسری عورت شوہر کی موت کے وقت مطلقہ ہوگی اور مستحقِ میراث ہوگی جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بوقت نکاح ہی مطلقہ ہوجائے گی، اس لیے مستحقِ میراث بھی نہیں ہوگی۔

وَمَنْ قَالَ كُلُّ عَبْدٍ بَشَّرَنِيْ بِوِلَادَةِ فُلَانَةٍ فَهُوَ حُرٌّ فَبَشَّرَهُ ثَلَاثَةٌ مُتَفَرِّقِيْنَ عَتَقَ الْأَوَّلُ، لِأَنَّ الْبِشَارَةَ اسْمٌ لِخَبَرٍ يُغَيِّرُ بَشَرَةَ الْوَجْهِ وَيُشْتَرَطُ كَوْنُهُ سَارًّا بِالْعُرْفِ وَهٰذَا إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ مِنَ الْأَوَّلِ، وَإِنْ بَشَّرُوْهُ مَعًا عَتَقُوْا، لِأَنَّهَا تَحَقَّقَتْ مِنَ الْكُلِّ، وَلَوْ قَالَ إِنِ اشْتَرَيْتُ فُلَانًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَاهُ يَنْوِيْ بِهِ كَفَّارَةَ يَمِيْنِهِ لَمْ يَجْزِهِ، لِأَنَّ الشَّرْطَ قِرَانُ النِّيَّةِ بِعِلَّةِ الْعِتْقِ وَهِيَ الْيَمِيْنُ، فَأَمَّا الشِّرَاءُ فَشَرْطُهُ، وَإِنِ اشْتَرٰى أَبَاهُ يَنْوِيْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهِ أَجْزَأَهُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، لَهُمَا أَنَّ الشِّرَاءَ شَرْطُ الْعِتْقِ، فَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ الْقَرَابَةُ، وَهٰذَا لِأَنَّ الشِّرَاءَ إِثْبَاتُ الْمِلْكِ، وَالْإِعْتَاقُ إِزَالَتُهُ وَبَيْنَهُمَا مُنَافَاةٌ، وَلَنَا أَنَّ شِرَاءَ الْقَرِيْبِ إِعْتَاقٌ لِقَوْلِهِ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يُجْزِيَ وَلَدٌ وَالِدَهُ إِلَّا أَنْ يَجِدَهُ مَمْلُوْكًا فَيَشْتَرِيَهُ فَيُعْتِقَهُ، جَعَلَ نَفْسَ الشِّرَاءِ إِعْتَاقًا لِأَنَّهُ لَايُشْتَرَطُ غَيْرُهُ فَصَارَ نَظِيْرُ قَوْلِهِ سَقَاهُ فَأَرْوَاهُ، وَلَوِ اشْتَرٰى أُمَّ وَلَدِهِ لَمْ يَجُزْ، وَمَعْنٰى هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَنْ يَقُوْلَ لِأَمَةٍ قَدِ اسْتَوْلَدَهَا بِالنِّكَاحِ إِنِ اشْتَرَيْتُكِ فَأَنْتِ حُرَّةٌ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنٍ ثُمَّ اشْتَرَاهَا فَإِنَّهَا تَعْتِقُ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَلَايُجْزِيْهِ عَنِ

الْكَفَّارَةِ، لِأَنَّ حُرِّيَّتَهَا مُسْتَحِقَّةٌ بِالْإِسْتِيْلَادِ فَلَا تُضَافُ إِلَى الْيَمِيْنِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ لِقِنَّةٍ إِنِ اشْتَرَيْتُكِ فَأَنْتِ حُرَّةٌ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِيْ حَيْثُ يُجْزِيْهِ عَنْهَا إِذَا اشْتَرَاهَا، لِأَنَّ حُرِّيَّتَهَا غَيْرُ مُسْتَحِقَّةٍ بِجِهَةٍ أُخْرٰى فَلَمْ يَخْتَلِ الْإِضَافَةُ إِلَى الْيَمِيْنِ وَقَدْ قَارَنَتْهُ النِّيَّةُ.

ترجمہ: اگر کسی نے کہا کہ ہر وہ غلام جو مجھے فلانہ کے (یہاں) ولادت کی خوش خبری دی وہ آزاد ہے پھر تین غلاموں نے اسے علاحدہ علاحدہ خوش خبری سنائی تو پہلا غلام آزاد ہوگا کیوں کہ بشارت ایسی خبر کا نام ہے جو چہرے کا رنگ بدل دے لیکن عرف میں اس خبر کا خوش کن ہونا شرط ہے اور یہ بات (چہرے کے رنگ کا متغیر ہونا) صرف پہلے غلام سے متحقق ہوتی ہے۔ اور اگر تین غلاموں نے ایک ساتھ اسے خوش خبری دی تو تینوں آزاد ہوجائیں گے اس لیے کہ بشارت ان تینوں سے متحقق ہوئی ہے۔ اور اگر کسی نے یہ کہا اگر میں فلاں (غلام) کو خریدوں تو وہ آزاد ہے پھر اسے اس حال میں خریدا کہ اس سے کفارۂ یمین کی نیت کئے ہوئے ہے تو کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

کیوں کہ (ادائیگی کفارہ کے لیے) نیت کا عتق کی علت یعنی یمین سے متصل ہونا شرط ہے رہی خریداری تو وہ شرطِ عتق ہے۔ اور اگر اس نے اپنے باپ کو اپنی یمین کا کفارہ ادا کرنے کی نیت سے خریدا تو ہمارے یہاں جائز ہوگا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شراء عتق کی شرط ہے رہی علت تو وہ قرابت ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ شراء اثبات ملک ہے اور اعتاق ملک کا ازالہ ہے اور اثبات وازالہ میں منافات ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قریبی شخص کا خریدنا اعتاق ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''کوئی لڑکا اپنے باپ کو اس سے بہتر اور کوئی بدلہ نہیں دے سکتا مگر یہ کہ وہ اپنے باپ کو کسی کا غلام پائے پھر اسے خرید کر آزاد کردے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفسِ شراء کو اعتاق قرار دیا ہے اس لیے کہ شراء کے علاوہ اس میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی تو یہ عربی کے سقاہ فأرواہ اسے پانی پلا کر سیراب کردیا کی نظیر ہوگیا۔

اور اگر اس نے اپنی ام ولد کو (کفارہ کی نیت سے) خریدا تو جائز نہیں ہوگا اور اس مسئلے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی ایسی باندی سے جسے اس نے بذریعۂ نکاح ام ولد بنالیا ہو یہ کہے اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ یمین سے آزاد ہے پھر اس نے وہ باندی خرید لی تو وہ آزاد ہوجائے گی، اس لیے کہ شرط پائی گئی لیکن کفارہ سے کافی نہیں ہوگی اس لیے کہ اس کی آزادی استیلاد سے مستحق ہوئی ہے لہٰذا یمین کی طرف من کل وجہ اسے منسوب نہیں کیا جائے گا۔ برخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی خالص باندی سے کہا اگر میں نے تجھے خریدا تو تو کفارۂ یمین سے آزاد ہے تو وہ کفارے میں ادا ہوجائے گی جب یہ شخص اسے خرید لے گا، کیوں کہ وہ کسی دوسری جہت سے مستحقِ حریت نہیں ہے، لہٰذا حریت کو یمین کی طرف منسوب کرنے میں خلل نہیں ہوگا دراں حالیکہ نیت کفارہ شراء سے متصل بھی ہے۔

اللغات:

﴿بشرنی﴾ مجھے خوش خبری دے گا۔ ﴿متفرقین﴾ علیحدہ علیحدہ۔ ﴿بشرۃ﴾ رنگ۔ ﴿سار﴾ خوش کن۔ ﴿ینوی﴾ نیت کرتا ہو۔ ﴿قران﴾ ساتھ ملا ہوا ہونا۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔ ﴿إزالۃ﴾ ہٹانا، زائل کرنا۔ ﴿لن یجزئ﴾ نہیں پورا کر

(احسانات کا بدلہ نہیں اتار سکتا)۔ ﴿سقاہ﴾ اس کو پلایا۔ ﴿أرواہ﴾ اس کو سیراب کر دیا۔ ﴿استولد﴾ آم ولد بنایا ہے۔ ﴿قنة﴾ من کل الوجوہ مملوکہ باندی، غلام محض۔

تخریج:

❶ متفق علیہ و رواہ ابوداؤد فی الادب باب ۱۲۰ رقم الحدیث ۵۱۳۷.

معلق آزادی کی چند مثالیں:

اس عبارت میں عتق سے متعلق کئی ایک مسئلے مذکور ہیں جو ان شاء اللہ حسب بیان مصنف آپ کے سامنے پیش کیے جائیں گے:

(۱) ایک شخص نے کہا کہ ہر وہ غلام جو مجھے میری فلاں بیوی کے یہاں ولادت کی خوش خبری دے وہ آزاد ہے اس کے بعد تین غلاموں نے متفرق طور پر اسے یہ خوش خبری دی یعنی ایک نے دی پھر دوسرے نے پھر تیسرے نے تو ان میں پہلے پہل خوش خبری دینے والا غلام آزاد ہوگا، کیوں کہ بشارت اسی خبر کو کہتے ہیں جو چہرے کی رنگت کو بدل دے اور اسے سننے والا جھوم اٹھے اسی لیے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ خبر ایسی ہو جسے عرف میں خوش خبری کہا جاتا ہو اور چوں کہ انسان کا خوش ہونا اور اس کے چہرے کی رنگت کا بدلنا پہلے مخبر کی خبر سے ہی حاصل ہوگا اس لیے پہلا مخبر ہی آزاد ہوگا۔ ہاں اگر ان سب نے ایک ساتھ اور ایک آواز سے یہ خوش خبری سنائی تو سب آزاد ہو جائیں گے، کیوں کہ اس صورت میں ان سب سے بشارت متحقق اور صادر ہوئی ہے۔

(۲) ایک شخص نے کہا کہ اگر میں فلاں غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے، اس کے بعد اسی شخص نے اسے خریدا اور خریدتے ہوئے اپنے کفارۂ یمین سے اس کے آزاد ہونے کی نیت کر لی تو بعد شراء وہ غلام آزاد تو ہوگا، لیکن کفارۂ یمین میں ادا نہیں ہوگا، اس لیے کہ کفارہ میں جائز اور ادا ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ ادائیگی کفارہ میں دینے کی نیت عتق کی علت سے متصل ہو اور صورت مسئلہ میں عتق کی علت یمین ہے اور یہ نیت یہاں اس علت سے متصل نہیں ہے، بلکہ یہ نیت تو شراء سے متصل ہے کیوں کہ اس نے بوقتِ شراء ادائیگی کفارہ کی نیت کی ہے، اس لیے غلام آزاد تو ہوگا مگر کفارۂ یمین سے ادا نہیں ہوگا۔

(۳) ایک شخص نے اپنی قسم کا کفارہ دینے کی نیت سے اپنے باپ کو خریدا تو ہمارے یہاں یہ شراء کفارہ سے کافی ہو جائے گا اور اس سے کفارہ ادا ہو جائے گا، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس شراء سے کفارہ ادا نہیں ہوگا ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شراء تو صرف عتق کی شرط ہے لیکن عتق کی علت قرابت ہے اور چوں کہ بوقت شراء قرابت معدوم ہے لہٰذا بوقتِ شراء ادائیگی کفارہ کی نیت مفید نہیں ہوگی۔ اور شراء کے عتق کی شرط ہونے اور علتِ عتق نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شراء اثباتِ ملک کے لیے ہوتی ہے جب کہ اعتاق سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور اثبات اور ازالہ میں کھلا ہوا تضاد ہے، اس لیے شراء کو عتق کی علت قرار دینا ظلم اور ناانصافی ہے۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی دلیل اس صورت میں درست ہے جب مشتری یعنی خریدا جانے والا مملوک مشتری کا رشتے دار نہ ہو اور یہاں مسئلہ یہ ہے کہ مشتریٰ مشتری کا سب سے بڑا رشتے دار اور اخص الخاص یعنی اس کا باپ ہے اور قریبی شخص کو خریدنا اعتاق کی علت ہے چناں چہ حدیث پاک میں ہے من ملك ذا رحم محرم عتق علیہ۔ دوسری حدیث ہے

لایجزي ولد والده الخ یعنی کوئی بھی بیٹا اپنے باپ کو اس سے بہتر اور کوئی بدلہ نہیں دے سکتا کہ اسے مملوک پائے اور خرید کر آزاد کردے۔ اس حدیث سے ہمارا استدلال بایں طور ہے کہ آپ ﷺ نے اس حدیث پاک میں نفسِ شراء کو اعتاق قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری شرط بھی نہیں لگائی ہے اس سے دو دو چار کی طرح یہ واضح ہوگیا کہ شراء قریب عتق کی علت ہے اور یہاں شراء کا علت العتق ہونا ایسا ہے جیسے کلام عرب میں سقیہ علت سیرابی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے سقاہ فأرواہ کہ فلاں نے فلاں کو پانی پلا کر سیراب کردیا مطلب یہ ہے کہ نفس سقیہ سے وہ سیراب ہوگیا اسی طرح صورتِ مسئلہ میں نفسِ شراء سے اب آزاد ہوگیا اور چوں کہ بوقتِ شراء اسے کفارۂ یمین میں دینے کی نیت تھی اس لیے کفارہ بھی ادا ہوگیا۔

(۴) مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی باندی سے نکاح کر کے اسے ام ولد بنالیا اور بوقتِ استیلاد اس سے یہ کہہ دیا تھا کہ اگر میں تمہیں خریدلوں تو تم میری قسم کے کفارے سے آزاد ہو پھر اس نے کسی زمانے میں اسے خریدلیا تو شرطِ عتق یعنی شراء کے پائے جانے سے وہ ام ولد آزاد تو ہوجائے گی لیکن کفارۂ یمین سے ادا نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ ام ولد تو استیلاد کی وجہ سے مستحق حریت ہوئی ہے نہ کہ یمین کی وجہ سے اور کفارۂ یمین میں ادا اور جائز ہونے کے لیے من کل وجہ اس کا یمین سے مستحقِ حریت ہونا شرط ہے اسی کو صاحب کتاب نے فلاتضاف إلی الیمین من کل وجه سے بیان کیا ہے۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے خالص باندی (جو ام ولد وغیرہ نہ ہو) سے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میری قسم کے کفارے سے آزاد ہے، اور حالف نے اسے خریدلیا تو وہ کفارۂ یمین سے آزاد ہوجائے گی، کیوں کہ اس کی حریت من کل وجہ یمین سے مستحق ہوئی ہے اور یمین کے علاوہ کسی اور وجہ سے وہ مستحقِ حریت نہیں ہے لہٰذا حریت من کل وجہ یمین کی طرف مضاف ہوگی اور چوں کہ اس میں بوقتِ شراء کفارۂ یمین کی نیت متصل ہے اس لیے یہ باندی کفارے میں ادا ہوجائے گی۔

وَمَنْ قَالَ إِنْ تَسَرَّيْتُ جَارِيَةً فَهِيَ حُرَّةٌ فَتَسَرّٰى جَارِيَةً كَانَتْ فِيْ مِلْكِهِ عَتَقَتْ، لِأَنَّ الْيَمِيْنَ انْعَقَدَتْ فِيْ حَقِّهَا لِمُصَادَفَتِهَا الْمِلْكَ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْجَارِيَةَ مُنَكَّرَةٌ فِيْ هٰذَا الشَّرْطِ فَيَتَنَاوَلُ كُلَّ جَارِيَةٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ، وَإِنِ اشْتَرٰى جَارِيَةً فَتَسَرَّاهَا لَمْ تَعْتِقْ بِهٰذِهِ الْيَمِيْنِ، خِلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ يَقُوْلُ التَّسَرِّيْ لَايَصِحُّ إِلَّا فِي الْمِلْكِ فَكَانَ ذِكْرُهُ ذِكْرَ الْمِلْكِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ إِنْ طَلَّقْتُكِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ يَصِيْرُ التَّزَوُّجُ مَذْكُوْرًا، وَلَنَا أَنَّ الْمِلْكَ يَصِيْرُ مَذْكُوْرًا ضَرُوْرَةَ صِحَّةِ التَّسَرِّيْ وَهُوَ شَرْطٌ فَيَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهِ فَلَايَظْهَرُ فِيْ حَقِّ صِحَّةِ الْجَزَاءِ وَهُوَ الْحُرِّيَّةُ، وَفِيْ مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ إِنَّمَا يَظْهَرُ فِيْ حَقِّ الشَّرْطِ دُوْنَ الْجَزَاءِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لَهَا إِنْ طَلَّقْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا فَتَزَوَّجَهَا وَطَلَّقَهَا لَا تُطَلَّقُ ثَلَاثًا فَهٰذِهِ وِزَانُ مَسْأَلَتِنَا. وَمَنْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ يَعْتِقُ أُمَّهَاتُ أَوْلَادِهِ وَمُدَبَّرُوْهُ وَعَبِيْدُهُ لِوُجُوْدِ الْإِضَافَةِ الْمُطْلَقَةِ فِيْ هٰؤُلَاءِ إِذِ الْمِلْكُ ثَابِتٌ فِيْهِمْ رَقَبَةً وَيَدًا وَلَا يَعْتِقُ مُكَاتَبُوْهُ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَهُمْ، لِأَنَّ الْمِلْكَ غَيْرُ ثَابِتٍ يَدًا وَلِهٰذَا لَايَمْلِكُ أَكْسَابَهُ وَلَايَحِلُّ لَهُ وَطْيُ الْمُكَاتَبَةِ، بِخِلَافِ أُمِّ الْوَلَدِ

وَالْمُدَبَّرَةِ فَاخْتَلَتِ الْإِضَافَةُ فَلَابُدَّ مِنَ النِّيَّةِ. وَمَنْ قَالَ لِنِسْوَةٍ لَهُ هٰذِهِ طَالِقٌ أَوْ هٰذِهِ وَهٰذِهِ طُلِّقَتِ الْأَخِيْرَةُ وَلَهُ الْخِيَارُ فِي الْأُولَيَيْنِ، لِأَنَّ كَلِمَةَ أَوْ لِإِثْبَاتِ أَحَدِ الْمَذْكُوْرِيْنَ وَقَدْ أَدْخَلَهَا بَيْنَ الْأُولَيَيْنِ ثُمَّ عَطَفَ الثَّالِثَةَ عَلَى الْمُطَلَّقَةِ، لِأَنَّ الْعَطْفَ لِلْمُشَارَكَةِ فِي الْحُكْمِ فَيَخْتَصُّ بِمَحَلِّهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهِ، وَكَذَا إِذْ قَالَ لِعَبِيْدِهِ هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا وَهٰذَا عَتَقَ الْأَخِيْرُ وَلَهُ الْخِيَارُ فِي الْأُولَيَيْنِ لِمَا بَيَّنَّا.

ترجمہ: جس شخص نے یہ کہا کہ اگر میں کسی باندی سے جماع کروں تو وہ آزاد ہے پھر اس نے ایسی باندی سے جماع کیا جو اس کی ملکیت تھی تو وہ باندی آزاد ہو جائے گی، کیوں کہ یمین اس باندی کے حق میں منعقد ہوئی ہے اس لیے کہ یہ مولیٰ کی ملکیت سے متصل ہے اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ اس شرط میں جاریہ نکرہ ہے لہٰذا ایک ایک کر کے، ہر باندی کو شامل ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی خرید کر اس سے جماع کیا تو اس یمین سے وہ باندی آزاد نہیں ہوگی، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ تسری ملکیت ہی میں صحیح ہے لہٰذا تسرّی کا ذکر ملکیت کا ذکر ہوگا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے اس قول سے نکاح کرنا مذکور ہو جائے گا، ہماری دلیل یہ ہے کہ صحتِ تسری کی ضرورت کے پیش نظر ملکیت مذکور ہوگی اور یہی چیز شرط ہے لہٰذا بقدر ضرورت ملکیت مقدر ہوگی اور صحتِ جزاء یعنی حریت کے حق میں اس کا ظہور نہیں ہوگا، اور طلاق والے مسئلے میں ملکیت صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہے، جزاء کے حق میں ظاہر نہیں ہوتی حتی کہ اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلاثہ ہے پھر اس نے اس عورت سے نکاح کیا اور اسے طلاق دیا تو وہ مطلقہ ثلاثہ نہیں ہوگی یہی ہمارے مسئلے کی نظیر ہے۔

اگر کسی نے کہا میرے ہر مملوک آزاد ہے تو اس کی امہات اولاد، اس کے مدبر اور اس کے غلام سب آزاد ہو جائیں گے، کیوں کہ ان لوگوں میں مطلق اضافت موجود ہے اس لیے کہ ان میں رقبہ (ذات) اور قبضہ دونوں اعتبار سے (مولیٰ کی) ملکیت ثابت ہے، اور اس کے مکاتب آزاد نہیں ہوں گے الا یہ کہ مولیٰ ان کی نیت کرے، کیوں کہ (مکاتب میں) قبضہ کے اعتبار سے (مولیٰ کی) ملکیت ثابت نہیں ہے اسی لیے وہ مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں ہے اور مکاتبہ سے اس کے لیے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ برخلاف ام ولد اور مدبرہ کے، تو (مکاتب میں) اضافت مختل ہوگئی اس لیے نیت ضروری قرار دی گئی۔

اگر کسی نے اپنی بیویوں سے کہا یہ مطلقہ ہے یا یہ اور یہ تو آخری مطلقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں اسے اختیار ہوگا، کیوں کہ کلمۂ أو مذکورین میں سے ایک کے اثبات کے لیے وضع کیا گیا ہے اور حالف نے اسے پہلی دونوں کے مابین داخل کیا ہے پھر مطلقہ پر تیسری کا عطف کیا ہے اس لیے کہ عطف حکم کی مشارکت کے لیے ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنے محل کے ساتھ خاص ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے اس نے یوں کہا ہو إحداکما طالق وهذه ایسے ہی اگر کسی نے اپنے غلاموں سے کہا یہ آزاد ہے یا یہ اور یہ ہے تو آخری غلام آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اسے اختیار ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿تسرّیت﴾ میں نے جماع کیا۔ ﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿مصادفة﴾ واقع ہونا، برمحل ہونا۔ ﴿علی الانفراد﴾ ایک

ایک کر کے۔ ﴿وزان﴾ مماثل، مشابہہ۔ ﴿نیوی﴾ نیت کر لے۔ ﴿أکساب﴾ کمائیاں۔

آزادی اور طلاق کی تعلیق کے چند مسائل:

عبارت میں تین مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے کہا اگر میں کسی باندی سے خلوت کروں یعنی جماع کروں تو وہ آزاد ہے اور اس کی ملکیت میں ایک باندی تھی جس سے اس نے جماع کر لیا تو وہ باندی آزاد ہو جائے گی اس لیے کہ حالف جاریۃ کو منکر بیان کیا ہے لہٰذا یہ ہر باندی کو شامل ہوگا اور چوں کہ اس کی مملوکہ باندی بھی جاریہ ہے، اس لیے اس کے حق میں بھی یمین منعقد ہوگی اور وجود شرط یعنی جماع پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر اس شخص نے یہ کہنے کے بعد کوئی باندی خریدی اور پھر اس سے جماع کیا تو سابقہ قسم سے وہ باندی آزاد نہیں ہوگی، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ باندی بھی آزاد ہو جائے گی، ان کی دلیل یہ ہے کہ جماع کرنا ملکیت ہی میں صحیح ہے، لہٰذا اس کا تسری کہنا اس درجے میں کہ اس نے إن وطئت مملوكة لي فهي حرة کہا اور مملوکہ کہنے سے خریدی ہوئی باندی قسم میں داخل ہو جاتی ہے لہٰذا یہ باندی بھی (جو بعد میں خریدی گئی ہے) قسم میں داخل ہوگی اور وجود شرط یعنی جماع کے بعد آزاد ہو جائے گی، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول اور اپنی دلیل کی تائید میں ایک نظیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو یہاں بھی اقتضاءً نکاح مذکور ہوگا، کیوں کہ نکاح کے بعد ہی طلاق کا نمبر آتا ہے، تو گویا اس نے یوں کہا إن نكحتك وطلقتك فعبدي حر اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی حالف کا إن تسريت الخ کہنا إن وطئت یا إن تسريت مملوكة لي کہنے کے درجے میں ہوگا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ إن تسريت الخ کہنے کی صورت میں ہم بھی ملکیت کو اقتضاءً ثابت مانتے ہیں، لیکن یہ ثبوت شرط یعنی صحت تسری کی ضرورت کے بقدر ہوگا اور خریدی ہوئی باندی سے وطی کرنا تو حلال ہوگا لیکن وہ آزاد نہیں ہوگی اس لیے کہ آزادی کے حق میں ملکیت اقتضاءً ثابت نہیں ہوگی، کیوں کہ آزاد ہونا جزاء ہے اور ملکیت شرط یعنی تسری کے حق میں ضرورت کے تحت ثابت ہے اور ضرورتاً ثابت ہونے والی چیز محل ضرورت سے تجاوز نہیں کرتی جیسا کہ فقہ کا یہ مشہور قاعدہ ہے الثابت بالضرورة لايتعدى عما عداه۔

رہا مسئلہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ نظیر کا تو اس کا جوب یہ ہے کہ طلاق والے مسئلے میں بھی ملکیت نکاح کا ظہور صرف شرط یعنی طلاق کے حق میں ہوتا ہے اور جزاء کے حق میں نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا إن طلقتك فأنت طالق ثلاثا اگر میں تجھے طلاق دوں تو تجھے تین طلاق ہے پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا اور ایک طلاق دیا تو وہ مطلقہ ثلاثہ نہیں ہوگی، کیوں کہ ملکِ نکاح صرف صحتِ شرط کی ضرورت کے تحت ثابت ہوئی ہے، لہٰذا جزاء یعنی تین طلاق کی طرف یہ ملکیت متعدی نہیں ہوگی اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ملکیت صرف وطی کے حق میں ثابت ہوگی اور عتق کی طرف متعدی نہیں ہوگی اس حوالے سے طلاق والا مسئلہ ہمارے مسئلۂ یمین کے مشابہ ہے اور اُس کی نظیر ہے۔

(۲) اگر کسی شخص نے قسم کھا کر کہ بخدا میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس قول سے اس شخص کی امہات اولاد، اس کے مدبر اور اس کے

تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، کیوں کہ ان سب کی طرف قائل کی اضافت لي مطلق ہے اور کامل ہے اور ان میں رقبہ اور قبضہ دونوں اعتبار سے مولیٰ کو ملکیت حاصل ہے، اس لیے یہ سب آزاد ہو جائیں گے، لیکن اس کے مکاتب آزاد نہیں ہوں گے ہاں اگر یہ شخص ان کے عتق کی نیت کرے گا تو یہ بھی آزاد ہو جائیں گے، مکاتب کے بغیر نیت کے آزاد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب پر قبضہ کے اعتبار سے اس شخص کی ملکیت نہیں ہے، اس لیے کہ مکاتب اپنی کمائی کا خود ہی مالک ہوتا ہے اور مولیٰ کا اس پر داؤ نہیں چلتا اور نہ ہی مولیٰ مکاتبہ باندی سے وطی کر سکتا ہے، لہٰذا ان حوالوں سے مکاتب میں مولیٰ کی ملکیت ناقص رہتی ہے اور جب ملکیت ناقص رہتی ہے تو لي میں جو نسبت اور اضافت ہے وہ بھی ناقص ہوگی حالانکہ یمین سے ثبوتِ عتق کے لیے اضافت اور ملکیت دونوں کا کامل ہونا ضروری ہے اسی لیے ہم نے عتق مکاتب کے لیے ان کے عتق کی نیت کو لازم قرار دے دیا ہے۔ اس کے برخلاف ام ولد اور مدبر و مدبرہ کا مسئلہ ہے تو ان میں مولیٰ کی ملکیت کامل رہتی ہے اور ان کی طرف سے اضافت بھی کامل ہوتی ہے اور مدبرہ باندی سے مولیٰ کے لیے وطی کرنا بھی حلال ہے اس لیے یہ تمام لوگ بدون نیت آزاد ہو جائیں گے۔

(۳) ایک شخص نے اپنی چند بیویوں سے کہا یہ مطلقہ ہے یا یہ مطلقہ ہے اور یہ مطلقہ ہے مثلاً زینب مطلقہ ہے یا سلمٰی مطلقہ ہے اور سعیدہ مطلقہ ہے تو ان میں سے آخری یعنی سعیدہ تو فوراً مطلقہ ہو جائے گی اور زینب اور سلمٰی میں سے ایک کو طلاق کے لیے متعین کرنے کا اسے اختیار ہوگا، اس لیے کہ اس نے زینب اور سلمٰی کے مابین کلمۂ ''أو'' داخل کر دیا ہے اور پھر ان میں سے جو مطلقہ ہے اس پر تیسری یعنی سعیدہ کا عطف کیا ہے اور کلمۂ أو دو میں سے ایک کے اثبات کے لیے آتا ہے لہٰذا زینب اور سلمٰی میں سے جو مطلقہ ہوگی اسی پر سعیدہ کا حکم مرتب ہوگا اور وہ بھی مطلقہ ہو جائے گی اس لیے کہ سعیدہ پہلی دونوں میں سے مطلقہ پر معطوف ہے اور معطوف علیہ اور معطوف کا حکم ایک ہوتا ہے، لہٰذا عطف اپنے محل کے ساتھ خاص ہوگا اور جس پر داخل ہے اسے مطلقہ بنا کر چھوڑے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے حالف نے یوں کہا ہو إحدا کما طالق و هذه یعنی تم میں سے ایک مطلقہ ہے اور یہ مطلقہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کی دو بیویوں کو طلاق ہوگی اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی دو کو طلاق ہوگی۔ ایسے ہی اگر کسی نے اپنے چند غلاموں سے کہا هذا حر أو هذا و هذا تو اس صورت میں بھی آخری غلام فوراً آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں سے ایک کو متعین کرنے کا حق ہوگا۔ لما بینا سے کلمۂ أو کی فضیلت اور حیثیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بَابُ الْيَمِيْنِ فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالتَّزَوُّجِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ

یہ باب خرید وفروخت کرنے اور نکاح وغیرہ کرنے کے متعلق قسم کے بیان میں ہے

وَمَنْ حَلَفَ لَايَبِيْعُ أَوْ لَايَشْتَرِيْ أَوْ لَايُوَاجِرُ فَوَكَّلَ مَنْ فَعَلَ ذٰلِكَ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّ الْعَقْدَ وُجِدَ مِنَ الْعَاقِدِ حَتّٰى كَانَتِ الْحُقُوْقُ عَلَيْهِ، وَلِهٰذَا لَوْ كَانَ الْعَاقِدُ هُوَ الْحَالِفُ يَحْنَثُ فِيْ يَمِيْنِهِ فَلَمْ يُوْجَدْ مَاهُوَ الشَّرْطُ وَهُوَ الْعَقْدُ مِنَ الْآمِرِ وَإِنَّمَا الثَّابِتُ لَهُ حُكْمُ الْعَقْدِ، إِلَّا أَنْ يَنْوِيَ ذٰلِكَ لِأَنَّ فِيْهِ تَشْدِيْدًا، أَوْ يَكُوْنُ الْحَالِفُ ذَا سُلْطَانٍ لَايَتَوَلَّى الْعَقْدَ بِنَفْسِهِ، لِأَنَّهُ يَمْنَعُ نَفْسَهُ عَمَّا يَعْتَادُهُ، وَمَنْ حَلَفَ لَايَتَزَوَّجُ أَوْلَا يُطَلِّقُ أَوْ لَايَعْتِقُ فَوَكَّلَ بِذٰلِكَ حَنَثَ، لِأَنَّ الْوَكِيْلَ فِيْ هٰذَا سَفِيْرٌ وَمُعَبِّرٌ وَلِهٰذَا لَايُضِيْفُهُ إِلٰى نَفْسِهِ بَلْ إِلَى الْآمِرِ، وَحُقُوْقُ الْعَقْدِ تَرْجِعُ إِلَى الْآمِرِ، لَا إِلَيْهِ، وَلَوْقَالَ عَنَيْتُ أَنْ لَاأَتَكَلَّمُ بِهِ لَمْ يُدَيَّنْ فِي الْقَضَاءِ خَاصَّةً وَسَنُشِيْرُ إِلَى الْمَعْنٰى فِي الْفَرْقِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ: جس نے قسم کھائی کہ وہ نہ تو بیچے گا نہ خریدے گا اور نہ ہی اجرت پر دے گا پھر ایسے شخص کو وکیل بنایا جس نے یہ امور انجام دیدیا تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ عقد عاقد کی طرف سے پایا گیا ہے حتی کہ حقوقِ عقد عاقد ہی سے متعلق ہیں اسی لیے اگر حالف ہی عاقد ہوتا تو اپنی قسم میں حانث ہوجاتا لہٰذا جو شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنی آمر کی طرف سے عقد کی انجام دہی اور آمر کے لیے تو عقد کا حکم ثابت ہوا ہے الا یہ کہ حالف نے اس کی نیت کی ہو، کیوں کہ اس میں اس پر سختی ہے، یا حالف وجاہت والا ہو اور بذات خود عقد نہ کرتا ہو، کیوں کہ (اس صورت میں) اس نے خود کو ایسے کام سے روک لیا ہے جس کو نہ کرنا اس کی عادت ہے۔

جس نے قسم کھائی کہ وہ نکاح نہیں کرے گا یا طلاق نہیں دے گا یا آزاد نہیں کرے گا پھر اس نے اس کا وکیل بنا دیا تو حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ اس سلسلے میں وکیل سفیر اور ترجمان ہے اسی لیے وہ عقد کو اپنی طرف منسوب نہیں کرتا، بلکہ آمر کی طرف منسوب کرتا ہے اور حقوقِ عقد آمر کی طرف لوٹتے ہیں نہ کہ وکیل کی طرف۔ اور اگر حالف کہے میری نیت یہ تھی کہ میں ان کاموں میں خود گفتگو نہیں کروں گا تو صرف قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور ان شاء اللہ ہم عنقریب اس کا فرق بیان کردیں گے۔

اللغات:

﴿لایواجر﴾ اجرت پر نہیں دے گا۔ ﴿وکّل﴾ وکیل بنا دیا، کسی کے سپرد کر دیا۔ ﴿ینوی﴾ نیت کرے۔ ﴿سلطان﴾ غلبہ، طاقت، اختیار۔ ﴿لایتولّی﴾ نہ ذمہ داری لیتا ہو۔ ﴿معبّر﴾ ترجمان۔ ﴿عنیت﴾ میری مراد تھی۔

بیع وشراء اور نکاح طلاق وغیرہ نہ کرنے کی قسم:

عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ واللہ میں نہ تو کوئی چیز فروخت کروں گا، نہ خریدوں گا اور نہ ہی اجرت اور کرائے پر دوں گا پھر اس نے ان میں سے کسی کام کے لیے دوسرے کو وکیل بنا دیا اور وکیل نے وہ کام کر دیا تو حالف اور موکل حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ بیع یا شراء یا اجارے کا عقد وکیل یعنی عاقد ہی کی طرف سے متحقق ہوا ہے اور ان عقود کے حقوق عاقد ہی کی طرف لوٹتے ہیں لہٰذا آمر اور موکل سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہوگا اور وہ حانث بھی نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بذات خود وہ ان میں سے کوئی عقد کرتا تو حانث ہو جاتا اس لیے کہ تب وہ عاقد ہوتا اور حقوقِ عقد اسی کی طرف عائد ہوتے۔ لیکن صورت مسئلہ میں چوں کہ وہ عاقد نہیں ہے بلکہ اس کے لیے عقد کا حکم (یعنی بیع وشراء سے حاصل ہونے والا ثمن یا مبیع) ثابت ہے اور حنث کی شرط عقد ہے نہ کہ حکمِ عقد لہٰذا شرط حنث نہیں پائی گئی، اس لیے حالف حانث نہیں ہوگا، البتہ اگر حالف بوقتِ قسم یہ نیت کرلے کہ میں نہ تو خود ان عقود کو انجام دوں گا اور نہ ہی کسی دوسرے سے کراؤں گا تو اس صورت میں اس کی یہ نیت معتبر ہوں، کیوں کہ اس سے مزید پختہ اور موکد ومحیط ہوتی ہے اور اس کی ذات پر زیادہ سختی اور پابندی عائد کرتی ہے لہٰذا اس نیت کے ہوتے ہوئے وکیل سے ان میں سے کوئی عقد کرانے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔

أو یکون الحالف الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حالف اگر صاحبِ وجاہت ووقار اور بااختیار ہو اور اس طرح کے امور بذات خود انجام نہ دیتا ہو اور پھر وہ کسی کو وکیل بنا کر اس سے یہ کام کرالے تو بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ یہاں اس نے اپنے آپ کو قسم کی وجہ سے نہیں روکا ہے بلکہ وہ تو اپنی عادت کے مطابق رُکا ہے اور وہ خود کبھی ان امور کو انجام نہیں دیتا ہے بلکہ اپنے خدام اور نوکروں سے کراتا ہے، لہٰذا اس کا کسی کو اس فعل پر مامور کرنا خلافِ قسم کرنے کے مترادف ہے، اس لیے اس صورت میں بھی وہ حانث ہو جائے گا۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ نہ تو نکاح کرے گا نہ ہی طلاق دے گا اور نہ ہی کسی کو آزاد کرے گا پھر اس نے کسی کو ان کاموں میں سے کسی کام کے کرنے کا وکیل بنا دیا اور وکیل نے وہ کام کر دیا تو حالف جو موکل ہے حانث ہو جائے گا، کیوں کہ نکاح، طلاق اور اعتاق وغیرہ میں وکیل محض قاصد اور ترجمان ہوتا ہے اور حقیقی عاقد آمر ہوتا ہے، اسی لیے وکیل عقد کو اپنی طرف منسوب نہیں کرتا بلکہ آمر کی طرف منسوب کرتا ہے اور حقوقِ عقد بھی آمر ہی کی طرف عائد ہوتے ہیں، اس لیے ان صورتوں میں وکیل کے مذکورہ عقود میں سے عقد موکل بہ کو انجام دینے سے حالف یعنی آمر اور موکل حانث ہو جائے گا۔ اور اگر موکل اور حالف یہ کہے کہ ان عقود میں قسم کھانے سے میری نیت یہ تھی کہ میں خود اس سلسلے میں کوئی بات نہیں کروں گا اور وہ میں نے کیا چنانچہ میرے وکیل نے یہ امور بات چیت سے طے کئے، اس لیے میں حانث نہیں ہوں تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ اس کا کلام اس نیت کا محتمل ہے، لیکن قضاءً اس کی

تصدیق نہیں کی جائے گی اس لیے کہ اس کی یہ نیت ظاہر کے خلاف ہے، بیع وشراء اور نکاح میں جو فرق ہے وہ اگلی عبارت میں آرہا ہے۔

وَلَوْ حَلَفَ لَايَضْرِبُ عَبْدَهُ أَوْلَايَذْبَحُ شَاتَهُ فَأَمَرَ غَيْرَهُ فَفَعَلَ يَحْنَثُ فِيْ يَمِيْنِهِ، لِأَنَّ الْمَالِكَ لَهُ وِلَايَةُ ضَرْبِ عَبْدِهِ وَذِبْحِ شَاتِهِ فَيَمْلِكُ تَوْلِيَتَهُ غَيْرَهُ، ثُمَّ مَنْفَعَتُهُ رَاجِعَةٌ إِلَى الْاٰمِرِ فَيَجْعَلُ هُوَ مُبَاشِرًا إِذْ لَاحُقُوْقَ لَهُ يَرْجِعُ إِلَى الْمَأْمُوْرِ، وَلَوْ قَالَ عَنَيْتُ أَنْ لَا أُوَلِّي ذٰلِكَ بِنَفْسِيْ دُيِّنَ فِي الْقَضَاءِ، بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الطَّلَاقِ وَغَيْرِهِ، وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ الطَّلَاقَ لَيْسَ إِلَّا تَكَلُّمًا بِكَلَامٍ يُفْضِيْ إِلَى وُقُوْعِ الطَّلَاقِ عَلَيْهَا وَالْأَمْرُ بِذٰلِكَ مِثْلُ التَّكَلُّمِ بِهِ، وَاللَّفْظُ يَنْتَظِمُهُمَا وَإِذَا نَوَى التَّكَلُّمَ بِهِ فَقَدْ نَوَى الْخُصُوْصَ فِي الْعَامِ فَيُدَيَّنُ دِيَانَةً لَاقَضَاءً أَمَّا الذِّبْحُ وَالضَّرْبُ فِعْلٌ حِسِّيٌّ يُعْرَفُ بِأَثَرِهِ وَالنِّسْبَةُ إِلَى الْاٰمِرِ بِالتَّسْبِيْبِ مَجَازًا فَإِذَا نَوَى الْفِعْلَ بِنَفْسِهِ فَقَدْ نَوَى الْحَقِيْقَةَ فَيُصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً، وَمَنْ حَلَفَ لَايَضْرِبُ وَلَدَهُ فَأَمَرَ إِنْسَانًا فَضَرَبَهُ لَمْ يَحْنَثْ فِيْ يَمِيْنِهِ، لِأَنَّ مَنْفِعَةَ ضَرْبِ الْوَلَدِ عَائِدَةٌ إِلَيْهِ وَهُوَ التَّأَدُّبُ وَالتَّثَقُّفُ فَلَمْ يُنْسَبْ فِعْلُهُ إِلَى الْاٰمِرِ، بِخِلَافِ الْأَمْرِ بِضَرْبِ الْعَبْدِ لِأَنَّ مَنْفِعَتَهُ الْإِئْتِمَارُ بِأَمْرِهِ فَيُضَافُ الْفِعْلُ إِلَيْهِ.

ترجمہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام کو نہیں مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر اس نے دوسرے کو اس کا حکم دیا اور وہ کر گذرا تو حالف اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ مالک کو اپنے غلام کو مارنے اور اپنی بکری ذبح کرنے کی ولایت حاصل ہے لہٰذا وہ دوسرے کو یہ ذمے داری سونپنے کا مالک ہوگا پھر اس کی منفعت آمر ہی کی طرف راجع ہے، لہٰذا آمر ہی کو مباشر قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ ان کاموں کے حقوق مامور کی طرف نہیں لوٹتے۔ اور اگر حالف کہے کہ میری نیت یہ تھی کہ میں بذات خود یہ کام نہیں کروں گا تو قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

برخلاف طلاق اور اعتاق کے مسائل کے جو گذر چکے ہیں۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق صرف بولنے کا نام ہے جو بیوی پر وقوع طلاق کا سبب ہے اور طلاق کا حکم دینا تکلّمِ طلاق کی طرح ہے اور لفظ قسم ان دونوں کو شامل ہے لہٰذا جب حالف نے اس سے خود بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، قضاءً نہیں۔ رہا ذبح کرنا اور مارنا تو وہ فعل حسی ہے جو اپنے اثر سے جان لیا جاتا ہے اور آمر کے سبب ہونے کی وجہ سے اس کی طرف ان کی نسبت مجازاً ہوتی ہے۔ پھر جب حالف نے بذات خود فعل کی نیت کی تو گویا اس نے حقیقت کی نیت کی لہٰذا دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے لڑکے کو نہیں مارے گا پھر اس نے کسی کو (ضرب کا) حکم دیا اور مامور نے اسے پیٹ دیا تو حالف اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ بچے کو مارنے کی منفعت بچے ہی کی طرف لوٹتی ہے اور وہ ادب سیکھنا اور سُدھرنا ہے، لہٰذا مامور کا فعل آمر کی طرف منسوب نہیں ہوگا، برخلاف غلام کو مارنے کا حکم دینے کے، اس لیے کہ اس کا فائدہ آمر کے حکم کو بجالانا ہے لہٰذا آمر کی

طرف (مامور کا) فعل منسوب ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿لایذبح﴾ ذبح نہیں کرے گا۔ ﴿شاۃ﴾ بکری۔ ﴿یفضی﴾ پہنچاتا ہے۔ ﴿عنیت﴾ میں نے مراد لیا تھا۔ ﴿یدین﴾ تصدیق کی جائے گی۔ ﴿تسبیب﴾ سبب بننا۔ ﴿تثقّف﴾ مہذب ہونا۔ ﴿ایتمر﴾ اطاعت، برآوری۔

کوئی کام نہ کرنے کی قسم کھانے کے بعد کسی سے وہ کام کروانے کا حکم:

عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ بخدا میں اپنے غلام کو نہیں ماروں گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کروں گا پھر اس نے دوسرے شخص کو اس کام کا حکم دیا اور اس نے کر دیا تو حالف اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا، کیوں کہ حالف اپنے غلام اور اپنی بکری کا مالک ہے اور اسے ضربِ عبد اور ذبحِ شاۃ کی ولایت حاصل ہے لہٰذا اسے یہ حق ہوگا کہ وہ دوسرے کو اس کام کا مالک بنا دے فقہ کا یہ ضابطہ ہے **من ملك شیأ یملك تملیکه** یعنی جو شخص کسی چیز کا مالک ہوتا ہے وہ دوسرے کو اس کی تملیک کا حق رکھتا ہے۔ اور چوں کہ ضربِ عبد اور ذبحِ شاۃ کی منفعت خود آمر اور حالف کی طرف لوٹتی ہے (کہ غلام اس کا حکم بجالائے گا اور اسے بکری کا گوشت ملے گا) اس لیے حالف ہی کو عاقد اور مباشر قرار دیں گے اور جب حالف مباشر ہوگا تو ظاہر ہے کہ لازمی طور پر وہ حانث ہوگا۔

إذ لا حقوق له الخ کا حاصل یہ ہے کہ ان عقود میں عقد آمر کی طرف لوٹتا ہے ور عقد کے بعد ایسا کوئی بھی حق نہیں ہوتا، جو مامور کی طرف عود کرے لہٰذا ہر حال میں یہاں آمر ہی مباشر ہوگا اور حانث ہوگا۔

ولو قال عنیت الخ فرماتے ہیں کہ اگر حالف یہ کہے کہ میری نیت صرف یہ تھی کہ میں فعل ذبح اور فعلِ ضرب انجام نہ دوں اگر چہ دوسرے سے یہ کام کراؤں تو اس صورت میں دیانۃً بھی اس کی تصدیق کی جائے گی اور قضاءً بھی اور اگر یہ معاملہ نکاح کا ہو اور حالف اس طرح اپنی نیت ظاہر کرے تو وہاں صرف دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی قضاءً نہیں کی جائے گی جیسا کہ اس سے پہلے والی عبارت کے تحت یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ ضرب اور طلاق وغیرہ میں فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ طلاق چند الفاظ کی بولی کا نام ہے جن کے نکلنے سے بیوی پر طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کا حکم دینا خود طلاق دینے کی طرح ہے اور حالف جس لفظ سے قسم کھاتا ہے وہ لفظ خود بولنے اور دوسرے سے کہلوانے دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اب اگر حالف اس سے بذاتِ خود تکلم کی نیت کرتا ہے تو وہ عام سے خاص کی نیت کرتا ہے اور بلا دلیل عام سے خاص کی نیت کرنا خلاف ظاہر ہے اس لیے طلاق والے مسئلے میں قضاءً حالف کی تصدیق نہیں ہوگی لیکن اس کے کلام میں بہر حال اس نیت کا احتمال ہے، لہٰذا دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس کے برخلاف ضرب اور ذبح کا معاملہ ہے تو یہ دونوں حسی فعل ہیں اور اپنے اثر سے پہچان لیے جاتے ہیں، لیکن چوں کہ آمر اور متکلم ان کے وقوع کا سبب ہوتا ہے اس لیے مجازاً اس کی طرف ان افعال کی نسبت کر دی جاتی ہے لیکن اگر خود حالف انھیں انجام نہ دینے کی نیت کرلے تو وہ اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کرنے والا ہوگا (اس لیے کہ اس نے **لاأضرب عبدي ولاأذبح شاتي** کہہ کر قسم کھائی ہے) لہٰذا قضاءً بھی اس کی

تصدیق کی جائے گی اور دیانۃً بھی۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنے لڑکے کو نہیں مارے گا پھر اس نے دوسرے سے کہا کہ میرے لڑکے کی پٹائی کردو اور اس نے اسے پیٹ دیا تو آمر جو حالف ہے اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ ضرب کی منفعت اس کے بچے کی طرف عائد ہے نہ کہ حالف کی طرف یعنی اس ضرب سے بچہ ادب سیکھے گا اور سدھر جائے گا تو ظاہر ہے کہ بچے ہی فائدہ ہوگا اور حالف کو کیا ملے گا (انڈا) اس لیے اس مسئلے میں مامور کا فعل آمر کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور آمر کو مباشر نہیں قرار دیا جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ جب آمر مباشر نہیں ہوگا تو وہ حانث بھی نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف ضربِ عبد والی صورت میں ضرب کی منفعت (یعنی غلام کا آمر کی اطاعت وفرماں برداری کرنا) آمر کی طرف راجع ہے اس لیے وہاں مامور کا فعل آمر کی طرف منسوب ہوگا نتیجۃً آمر مباشر ہوگا اور حالف ہو جائے گا۔

وَمَنْ قَالَ لِغَيْرِهٖ إِنْ بِعْتُ لَكَ هٰذَا الثَّوْبَ فَامْرَأَتُهٗ طَالِقٌ فَلَبَّسَ الْمَحْلُوْفُ عَلَيْهِ ثَوْبًا فِيْ ثِيَابِ الْحَالِفِ فَبَاعَهٗ وَلَمْ يَعْلَمْ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّ حَرْفَ اللَّامِ دَخَلَ عَلَى الْبَيْعِ فَيَقْتَضِيْ اخْتِصَاصَهٗ بِهٖ وَذٰلِكَ بِأَنْ يَفْعَلَهٗ بِأَمْرِهٖ، إِذِ الْبَيْعُ يَجْرِيْ فِيْهِ النِّيَابَةُ وَلَمْ يُوْجَدْ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ بِعْتُ ثَوْبًا لَكَ حَيْثُ يَحْنَثُ إِذَا بَاعَ ثَوْبًا مَمْلُوْكًا لَهٗ، سَوَاءٌ كَانَ بِأَمْرِهٖ أَوْ بِغَيْرِ أَمْرِهٖ عَلِمَ بِذٰلِكَ أَوْ لَمْ يَعْلَمْ، لِأَنَّ حَرْفَ اللَّامِ دَخَلَ عَلَى الْعَيْنِ، لِأَنَّهٗ أَقْرَبُ إِلَيْهِ فَيَقْتَضِيْ اخْتِصَاصَ الْعَيْنِ بِهٖ وَذٰلِكَ بِأَنْ يَكُوْنَ مَمْلُوْكًا لَهٗ، وَنَظِيْرُهُ الصِّيَاغَةُ وَالْخِيَاطَةُ وَكُلُّ مَا يَجْرِيْ فِيْهِ النِّيَابَةُ، بِخِلَافِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَضَرْبِ الْغُلَامِ لِأَنَّهٗ لَايَحْتَمِلُ النِّيَابَةَ فَلَايَفْتَرِقُ الْحُكْمُ فِيْهِ فِي الْوَجْهَيْنِ.

ترجمہ: جس شخص نے کسی دوسرے شخص سے کہا اگر میں تمہارے لیے یہ کپڑا فروخت کروں تو اس کی (میری) بیوی کو طلاق پھر محلوف علیہ نے حالف کے کپڑوں میں ایک کپڑا چھپا دیا اور حالف نے اسے بیچ دیا جب کہ اسے تلبیس کا علم نہیں ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ حرف لام بیع پر داخل ہے لہٰذا وہ محلوف علیہ کے ساتھ بیع کے مختص ہونے کا متقاضی ہوگا اور وہ یہ ہے کہ حالف محلوف علیہ کے حکم سے یہ کام کرے، اس لیے کہ بیع میں نیابت جاری ہوتی ہے اور وہ یہاں نہیں پائی گئی، برخلاف اس صورت کے جب اس نے یہ کہا ہو اگر میں نے تمہارا کپڑا فروخت کیا (تو میری بیوی کو طلاق) تو جب محلوف علیہ کا مملوکہ کپڑا فروخت کرے گا حانث ہو جائے گا خواہ اس کے حکم سے کرے یا بدون حکم کے اور خواہ اسے اس کا علم ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ حرف لام عین پر داخل ہے اور وہی عین (کپڑا) حرف لام کے قریب بھی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ کپڑا محلوف علیہ کا مملوک ہو۔ اس کی نظیر زرگری اور درزی گیری ہے اور ہر وہ چیز ہے جس میں نیابت جاری ہوتی ہو۔ برخلاف کھانے، پینے اور غلام کو مارنے کے، کیوں کہ ان میں سے کسی میں بھی نیابت کا احتمال نہیں ہے لہٰذا دونوں صورتوں میں اس میں حکم ایک ہی رہے گا۔

اللغات:

﴿ثوب﴾ کپڑا۔ ﴿لبّس﴾ چھپا دیا، ملا دیا۔ ﴿یقتضی﴾ تقاضا کرتا ہے۔ ﴿عین﴾ معین چیز۔ ﴿صیاغۃ﴾ صرافی کا

کام، زرگری۔ ﴿خیاطة﴾ درزی کا کام، سلائی۔

''ان بعت لک'' کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے کسی کپڑے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سلیم سے کہا واللہ اگر میں اس کپڑے کو تمہارے لیے فروخت کروں تو میری بیوی کو طلاق ہے پھر محلوف علیہ یعنی سلیم نے وہ کپڑا نعمان کے کپڑوں میں ملا دیا اور نعمان نے دیگر کپڑوں کے ساتھ اسے بھی فروخت کر دیا اور اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اس نے محلوف بہ کپڑا بھی فروخت کیا ہے تو وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا اور اس کی بیوی مطلقہ نہیں ہوگی، کیوں کہ یہاں حرف لام بیع پر داخل ہے (لك بعت) اور یہ دخول اس بات کا متقاضی ہے کہ مذکورہ بیع محلوف علیہ کے خاص ہو اور اسی کے حکم سے ہو اس لیے کہ بیع میں نیابت جاری ہے، لیکن یہاں محلوف علیہ کی طرف سے نہ تو حکم پایا گیا اور نہ ہی نیابت اس لیے حالف اور بائع حانث نہیں ہوگا۔

ہاں اگر حالف لام کو عین یعنی ثوب پر داخل کرتا اور یوں کہتا إن بعت ثوبا لك الخ اگر میں نے تیرا کوئی کپڑا فروخت کیا تو میری بیوی کو طلاق ہے تو اس صورت میں محلوف علیہ کا کپڑا بیچنے سے حالف حانث ہو جائے گا خواہ اس نے حالف کو وہ کپڑا فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو اور خواہ حالف کو یہ معلوم ہو کہ یہ محلوف علیہ کا کپڑا ہے یا یہ معلوم نہ ہو بہر صورت وہ حانث ہو جائے گا، اس لیے کہ اس صورت میں حرف لام عین یعنی ثوب پر داخل ہے اور بعت ثوبا لك میں بعت کی بہ نسبت مال سے ثوب زیادہ قریب ہے، لہٰذا یہ اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ حالف محلوف علیہ کا کپڑا فروخت کرے اور وہ کپڑا اس کا مملوک ہو۔

و نظیرہ الخ فرماتے ہیں کہ یہاں جو حکم بیع کا ہے وہی زرگری، درزی گیری اور ہر اس چیز کا ہے جس میں نیابت جاری ہوتی ہے جیسے ہبہ کرنا، صدقہ دینا اور مکاتب بنانا۔ اس کے برخلاف کھانے، پینے اور لڑکے کو مارنے میں چوں کہ نیابت جاری نہیں ہوتی اس لیے ان کاموں کو کرنے سے حالف حانث ہو جائے گا خواہ وہ محلوف علیہ کے حکم سے کرے یا بدون حکم کے اور خواہ اس نے حرف لام کو فعل پر داخل کیا ہو جیسے إن أكلت لك طعاما کہا ہو یا حرف لام کو عین یعنی طعام پر داخل کر کے إن أكلت طعاما لك کہا بہر صورت وہ حانث ہو جائے گا۔ اسی کو صاحب ہدایہ نے فلایفترق الحکم فیه في الوجهین سے تعبیر کیا ہے۔

وَمَنْ قَالَ هٰذَا الْعَبْدُ حُرٌّ إِنْ بِعْتُهُ فَبَاعَهُ عَلٰى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ عَتَقَ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَهُوَ الْبَيْعُ، وَالْمِلْكُ فِيْهِ قَائِمٌ فَيَنْزِلُ الْجَزَاءُ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ الْمُشْتَرِيْ إِنِ اشْتَرَيْتُهُ فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَاهُ عَلٰى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ يَعْتِقُ أَيْضًا، لِأَنَّ الشَّرْطَ قَدْ تَحَقَّقَ وَهُوَ الشِّرَاءُ، وَالْمِلْكُ قَائِمٌ فِيْهِ، وَهٰذَا عَلٰى أَصْلِهِمَا ظَاهِرٌ وَكَذَا عَلٰى أَصْلِهِ، لِأَنَّ هٰذَا الْعِتْقَ بِتَعْلِيْقِهِ، وَالْمُعَلَّقُ كَالْمُنَجَّزِ، وَلَوْ نَجَّزَ الْعِتْقَ يَثْبُتُ الْمِلْكُ سَابِقًا عَلَيْهِ فَكَذَا هٰذَا، وَمَنْ قَالَ إِنْ لَمْ أَبِعْ هٰذَا الْعَبْدَ أَوْ هٰذِهِ الْأَمَةَ فَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ فَأَعْتَقَ أَوْ دَبَّرَ طُلِّقَتِ امْرَأَتُهُ، لِأَنَّ الشَّرْطَ قَدْ تَحَقَّقَ وَهُوَ عَدَمُ الْبَيْعِ لِفَوَاتِ مَحَلِّيَّةِ الْبَيْعِ، وَإِذَا قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِزَوْجِهَا تَزَوَّجْتَ عَلَيَّ، فَقَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ لِيْ طَالِقٌ ثَلَاثًا طُلِّقَتْ هٰذِهِ الَّتِيْ حَلَّفَتْهُ فِي الْقَضَاءِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهَا لَا تُطَلَّقُ، لِأَنَّهُ أَخْرَجَهُ جَوَابًا فَيَنْطَبِقُ عَلَيْهِ، وَلِأَنَّ غَرَضَهُ

إِرْضَاؤُهَا وَهُوَ بِطَلَاقِ غَيْرِهَا فَيَتَقَيَّدُ بِهِ، وَوَجْهُ الظَّاهِرِ عُمُوْمُ الْكَلَامِ وَقَدْ زَادَ عَلٰى حَرْفِ الْجَوَابِ فَيُجْعَلُ مُبْتَدِئًا وَقَدْ يَكُوْنُ غَرَضُهُ إِيْحَاشًا حِيْنَ اعْتَرَضَتْ عَلَيْهِ فِيْمَا أَحَلَّهُ الشَّرْعُ، وَمَعَ التَّرَدُّدِ لَايَصْلَحُ مُقَيِّدًا، وَإِنْ نَوٰى غَيْرَهَا يُصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءً لِأَنَّهُ تَخْصِيْصُ الْعَامِّ.

ترجمه: اگر کسی نے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اسے فروخت کروں پھر اس نے خیارِ شرط کے ساتھ اسے فروخت کیا تو غلام آزاد ہو جائے گا، اس لیے کہ شرط پائی گئی اور وہ بیع ہے اور غلام میں ابھی حالف کی ملکیت برقرار ہے لہٰذا جزاء بھی ثابت ہوگی۔ ایسے ہی اگر کسی مشتری نے کہا اگر میں اسے خریدوں تو یہ آزاد ہے پھر اس نے خیارِ شرط کے ساتھ اسے خریدا تو بھی وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اس لیے کہ شرط پائی گئی اور وہ شراء ہے اور اس میں مشتری کی ملکیت موجود ہے۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی اصل پر ملکیت کی بقاء تو ظاہر ہے نیز امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی اصل پر بھی وہ باقی ہے اس لیے کہ یہ عتق معلق ہے اور عتق معلق منجز کی طرح ہے اور اگر مشتری عتق کو منجز کر دیتا تو عتق سے پہلے اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی لہٰذا ایسے ہی یہ بھی ہوگا۔

جس نے کہا اگر میں نے یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کی تو میری بیوی کو طلاق ہے پھر اس نے غلام آزاد کر دیا یا (باندی کو) مدبر بنا دیا تو اس کی بیوی مطلقہ ہو جائے گی اس لیے کہ شرط پائی گئی اور وہ نہ بیچنا ہے کیوں کہ محلیت بیع (اعتاق کی وجہ سے) معدوم ہوگئی ہے۔ اگر بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کیا تم نے میرے علاوہ اور بھی شادی کی ہے اس پر شوہر نے کہا میری ہر بیوی کو تین طلاق ہے تو قضاءً یہ بیوی بھی مطلقہ ہو جائے گی جس نے شوہر سے قسم لے کر یہ بات پوچھی ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ یہ بیوی مطلقہ نہیں ہوگی، اس لیے کہ شوہر کا مقصد اس بیوی کو راضی کرنا ہے اور ارضاء طلاقِ غیر سے متحقق ہوگا نہ کہ اپنے طلاق سے اس لیے شوہر کا قول طلاقِ غیر کے ساتھ مقید ہوگا۔

ظاہر الروایہ کی دلیل شوہر کے کلام کا عموم ہے اور اس نے حرف جواب پر اضافہ بھی کر دیا ہے اس لیے اسے از سرِ نو کلام کرنے والا شمار کیا جائے گا اور کبھی کبھی اس طرح کے کلام سے ڈرانا مقصود ہوتا ہے، کیوں کہ جو چیز شریعت نے شوہر کے لیے حلال کی ہے اس پر بیوی نے اعتراض کیا ہے اور تردد کے ہوتے ہوئے یہ کلام مقید نہیں بن سکتا۔ اور اگر شوہر نے محلّفہ بیوی کے علاوہ کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، کیوں کہ یہ عام کو خاص کرنا ہے۔

اللغات:

﴿عتق﴾ آزاد ہو جائے گا۔ ﴿منجز﴾ فوری، غیر معلق، غیر مشروط۔ ﴿دبّر﴾ مدبر بنایا، اس کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کر دیا۔ ﴿إرضاء﴾ خوش کرنا۔ ﴿ایحاش﴾ ڈرانا۔ ﴿تردّد﴾ شبہ، غیر یقینی کیفیت۔ ﴿تخصیص﴾ خاص کرنا۔

طلاق وعتاق کے چند مسائل:

عبارت میں کل چار مسئلے مذکور ہیں:

(۱) ایک شخص نے کسی غلام کی طرف اشارہ کر کے کہا اگر میں اسے فروخت کروں تو یہ آزاد ہے پھر اس نے خیارِ شرط کے ساتھ

اسے فروخت کیا تو شرطِ عتق یعنی بیع کے پائے جانے سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور چوں کہ بائع نے اپنے لیے خیار شرط لگائی ہے، اس لیے اس شرط کی وجہ سے وہ غلام بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گا اور جزاء اس کی ملکیت میں ثابت ہوگی یہی وجہ ہے کہ اگر اس نے بدون خیار شرط غلام کو فروخت کیا تو بالاتفاق غلام آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ فروخت ہوتے ہی وہ غلام بائع کی ملکیت سے خارج ہو جائے گا اور محلِ جزاء یعنی محلِ عتق نہیں رہ جائے گا فلا یعتق۔

(۲) اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ واللہ گر میں فلاں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اس کے بعد خیارِ شرط کے ساتھ اس نے وہ غلام خرید لیا تو یہ غلام بھی آزاد ہو جائے گا، کیوں کہ عتق کی شرط یعنی خریداری پائی گئی اور شراء کی وجہ سے اس میں حالف کی ملکیت باقی ہے۔ رہا مسئلہ خیار شرط کا تو حضرات صاحبین عِیسَالِیَا کی اصل پر یہ خیار مشتری کے لیے ثبوتِ ملک سے مانع نہیں ہے اور امام اعظم ولیٹیلیہ کے یہاں بھی یہ خیار ثبوتِ ملکیت سے مانع نہیں ہے، کیوں کہ یہاں عتق شرط پر معلق ہے اور معلق بالشرط منجز اور فی الحال واقع کرنے کی طرح ہے، اور اگر خیار شرط کے ساتھ کسی نے غلام خرید کر اس پر عتق کو معلق کیا پھر قبل از وقت شرط کو ختم کر دیا تو عتق معلق منجز ہو جائے گا اور اس میں مشتری کی ملکیت عتق سے مقدم شمار ہوگی اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی عتق معلق منجز ہوگا اور مشتری کی ملکیت عتق سے مقدم ہوگی اور خریدا ہوا غلام آزاد ہو جائے گا۔

(۳) ایک شخص نے یہ کہہ کر قسم کھائی واللہ اگر میں نے اس غلام یا اس باندی کو فروخت نہ کیا تو میری بیوی آزاد ہے پھر حالف نے غلام کو آزاد کر دیا یا باندی کو مدبر بنا دیا تو اس کی بیوی مطلقہ ہو جائے گی، کیوں کہ اعتاق سے غلام میں اور تدبیر سے باندی میں بیع کی محلیت فوت ہوگئی اور یہ دونوں بیع کے قابل نہیں رہے اور چوں کہ ان کا نہ فروخت کرنا ہی طلاق کی شرط تھی لہٰذا جب یہ شرط پائی گئی تو حالف کی بیوی مطلقہ ہو جائے گی۔

(۴) ایک شخص کی بیوی نے اس سے پوچھا کیا تم نے میرے علاوہ اور بھی کسی عورت سے نکاح کیا ہے اس پر شوہر نے جھنجھلا کر کہا **کل امرأة لی طالق ثلاثا** میری ہر بیوی کو تین طلاق ہے تو قضاءً یہ بیوی بھی مطلقہ ثلاثہ ہو جائے گی (جس نے پوچھ گچھ کی ہے) امام ابو یوسف ولیٹیلیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ پوچھنے والی بیوی مطلقہ نہیں ہوگی، کیوں کہ شوہر کا کلام **کل امرأة لي الخ** اس بیوی کے سوال کے جواب میں صادر ہوا ہے، لہٰذا وہ اسی سوال پر فٹ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ شوہر نے یوں کہا ہے **کل امرأة لي غیرك تزوجتها طالق ثلاثا** اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں سائلہ بیوی مطلقہ نہیں ہوگی، اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حالف کا مقصد یہ ہے کہ وہ سائلہ بیوی کے سوال کا جواب دے کر اسے راضی کر دے اور ارضاء اسی وقت متحقق ہوگا جب شوہر اس بیوی کے علاوہ دیگر عورتوں کو طلاق دے۔ لہٰذا یہ طلاق اس بیوی کے علاوہ دیگر بیویوں کے ساتھ مقید ہوگا۔

ووجه الظاهر الخ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے یہاں کلمۂ کل استعمال کیا ہے جو عام ہے اور جواب میں اس نے اضافہ بھی کیا ہے، کیوں کہ اگر یہ جواب سوال کے مطابق ہوتا تو اتنا ہوتا **إن تزوجتُ فهي طالق** لیکن اس نے جواب میں اضافہ کر کے اسے جامع بنا دیا اور یوں کہا **کل امرأة لي الخ** اور چوں کہ لفظ کل عام ہے جو اس کی ہر بیوی کو شامل ہے اور اس میں سائل بیوی بھی داخل ہے اس لیے وہ بھی مطلقہ ہوگی۔ امام ابو یوسف ولیٹیلیہ نے فرمایا ہے کہ کبھی شوہر کا مقصد سائلہ بیوی کو خوش کرنا ہوتا ہے اس لیے اسے وہ طلاق میں علاحدہ رکھے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر کے لیے ایک سے زائد (چار) بیویاں حلال ہیں اور اس بیوی نے

شریعت کی حلال کردہ چیز پر اعتراض کرنے کی کوشش کی ہے اور شوہر اتنا صوفی تھا کہ اسے یہ بات بھی شریعت کے خلاف محسوس ہوئی اور اس نے وحشت زدہ کرنے کے لیے اسے طلاق سے دھمکی دی ہو یا ہوسکتا ہے کہ غصہ میں آکر اس نے خود اسی کو بھی طلاق میں شامل کرلیا ہو، بہر حال جب شوہر کے اس کلام ارضاء اور ایحاش دونوں کا احتمال ہے تو اس کا یہ جملہ سائلہ بیوی کے علاوہ دیگر ازواج کے طلاق کے لیے مُقیّد نہیں ہوگا اور ایک لائن سے سب کو طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے سائلہ بیوی کے علاوہ دوسری بیویوں کو طلاق دینے کی نیت سے یہ جملہ کہا تھا تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ شوہر کے کلام میں اس نیت کا احتمال ہے لیکن قضاءً اس کی تصدیق نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ عام کو خاص کرنا ہے اور عام کو خاص کرنا خلافِ ظاہر ہے اور خلافِ ظاہر میں قضاء تصدیق نہیں کی جاتی۔ فقط واللّٰہ أعلم وعلمہ أتم.

بَابُ الْيَمِيْنِ فِي الْحَجِّ وَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ

یہ باب حج، نماز اور روزے میں قسم کھانے کے بیان میں ہے

حج اور نماز وروزے میں یمین کا مسئلہ بہت کم پیش آتا ہے، اس لیے اسے ابواب بیع وشراء کے بعد بیان کیا گیا ہے لیکن حج اور نماز وغیرہ عبادت ہیں اس لیے انھیں لباس اور لُبس کے باب پر مقدم کیا گیا ہے۔ (عنایہ وبنایہ:۶/۱۵۹)

قَالَ وَمَنْ قَالَ وَهُوَ فِي الْكَعْبَةِ أَوْ فِيْ غَيْرِهَا عَلَيَّ الْمَشْيُ إِلَى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى أَوْ إِلَى الْكَعْبَةِ فَعَلَيْهِ حُجَّةٌ أَوْ عُمْرَةٌ مَاشِيًا، وَإِنْ شَاءَ رَكِبَ وَأَهْرَقَ دَمًا، وَفِي الْقِيَاسِ لَايَلْزَمُهُ شَيْءٌ، لِأَنَّهُ الْتَزَمَ مَالَيْسَ بِقُرْبَةٍ وَاجِبَةٍ وَلَامَقْصُوْدَةٍ فِي الْأَصْلِ، وَمَذْهَبُنَا مَأْثُوْرٌ عَنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ ❶، وَلِأَنَّ النَّاسَ تَعَارَفُوْا إِيْجَابَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ عَلَيَّ زِيَارَةُ الْبَيْتِ مَاشِيًا فَيَلْزَمُهُ مَاشِيًا وَإِنْ شَاءَ رَكِبَ وَأَهْرَقَ دَمًا وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي الْمَسَالِكِ، وَلَوْ قَالَ عَلَيَّ الْخُرُوْجُ أَوِ الذِّهَابُ إِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَاشَيْءَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْتِزَامَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ بِهٰذِهِ اللَّفْظِ غَيْرُ مُتَعَارَفٍ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جو شخص کعبۃ اللہ میں ہو یا کہیں اور ہو اور اس نے یہ کہا کہ مجھ پر بیت اللہ شریف تک یا کعبہ مشرفہ تک پیدل چلنا واجب ہے تو اس پر پیدل چل کر حج یا عمرہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ چاہے تو سوار ہو جائے اور دم دیدے اور قیاس میں اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اس نے ایسی چیز کا التزام کیا ہے جو قربتِ واجبہ نہیں ہے اور نہ ہی مقصود بالذات ہے۔ اور ہمارا مذہب حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ اور اس لیے کہ اس لفظ سے حج اور عمرہ واجب کرنا لوگوں میں متعارف ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا مجھ پر پیدل بیت اللہ کی زیارت کرنا واجب ہے تو اس پر پیدل ہی لازم ہوگا اور اگر وہ چاہے تو سوار ہو کر کرے اور دم دے اور کتاب المناسک میں ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کے لیے نکلنا یا جانا واجب ہے تو اس پر کچھ بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اس لفظ سے حج اور عمرہ کا التزام متعارف نہیں ہے۔

اللغات:

﴿مشي﴾ پیدل چلنا۔ ﴿رکب﴾ سوار ہو جائے۔ ﴿أهرق﴾ بہائے۔ ﴿دم﴾ خون مراد قربانی۔ ﴿قربة﴾ نیکی کا

کام۔ ﴿مأثور﴾ منقول، ثابت۔ ﴿ایجاب﴾ ثابت کرنا، واجب کرنا۔ ﴿ذهاب﴾ جانا۔ ﴿التزم﴾ اپنے ذمے لیا ہے۔

تخریج:

❶ رواه البيهقي في السنن الكبرى باب الهدى فيما ركب، رقم الحديث: ٢٠٦٢١، ١٩٩١٤.

پیدل حج کی قسم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ واللہ مجھ پر بیت اللہ شریف تک یا کعبۂ مشرفہ تک پیدل چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ کرنا واجب ہوگا خواہ اس نے کعبۃ اللہ میں رہ کر یہ جملہ کہا ہو یا اس سے باہر کسی جگہ پر کہا ہو بہر حال استحساناً اس پر پیدل چل کر حج یا عمرہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ سوار ہو کر جائے تو دم دے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر حج اور عمرہ کچھ بھی واجب نہ ہو، کیوں کہ اس نے مشی کی نذر مانی ہے اور مشی نہ تو قربت اور عبادت ہے اور نہ ہی بذات خود مقصود ہے بلکہ یہ بیت اللہ شریف پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اس لیے حالف پر قیاساً کچھ بھی نہیں واجب ہوگا، ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اس سلسلے میں منقول ہے چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے عن علي رضی الله عنه فيمن نذر أن يمشي إلى البيت قال يمشي فإذا أعيٰ ركب ويهدي جزورا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس شخص کے بارے میں جس نے پیدل بیت اللہ شریف جانے کی نذر مانی یہ منقول ہے کہ وہ پیدل جائے اور اگر پیدل نہ جا سکے تو سوار ہو کر جائے اور ہدی کا جانور بھیج دے یعنی دم دینے کے لیے اسی طرح بیہقی میں بھی منقول ہے۔ (عنایہ و بنایہ)

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ لوگوں میں اس جملے سے حج اور عمرہ واجب کرنا معہود و متعارف ہے اور عرف کا شریعت میں اعتبار ہے اور اس پر بہت سے مسائل کا مدار ہے، لہٰذا ان دونوں دلیلوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ صورت مسئلہ میں حالف پر پیدل حج یا عمرہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ سوار ہوگا تو اس پر دم دینا لازم ہے۔

ولو قال علي الخروج الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ کہا بخدا مجھ پر بیت اللہ کے لیے نکلنا یا بیت اللہ تک جانا واجب ہے تو اس جملے سے اس پر حج یا عمرہ لازم اور واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ اس جملے سے عرف میں حج یا عمرہ کرنا متعارف اور معہود نہیں ہے۔

وَلَوْ قَالَ عَلَيَّ الْمَشْيُ إِلَى الْحَرَمِ أَوِ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَلَاشَيْءَ عَلَيْهِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي قَوْلِهِ عَلَيَّ الْمَشْيُ إِلَى الْحَرَمِ حَجَّةٌ أَوْ عُمْرَةٌ، وَلَوْ قَالَ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَهُوَ عَلٰى هٰذَا الْإِخْتِلَافِ، لَهُمَا أَنَّ الْحَرَمَ شَامِلٌ عَلَى الْبَيْتِ بِالْإِتِّصَالِ وَكَذَا الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ شَامِلٌ عَلَى الْبَيْتِ فَصَارَ ذِكْرُهُ كَذِكْرِهِ، بِخِلَافِ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، لِأَنَّهُمَا مُنْفَصِلَانِ عَنْهُ، وَلَهُ أَنَّ اِلْتِزَامَ الْإِحْرَامِ بِهٰذِهِ الْعِبَارَةِ غَيْرُ مُتَعَارَفٍ وَلَايُمْكِنُ إِيْجَابُهُ بِاعْتِبَارِ حَقِيْقَةِ اللَّفْظِ فَامْتَنَعَ أَصْلًا.

ترجمه: اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر حرم تک یا صفا مروہ تک چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ نہیں ہے، یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے

یہاں ہے، حضرات صاحبین عِیاللہ فرماتے ہیں کہ اس کے علیّ المشي إلی الحرم کہنے میں اس پر حج یا عمرہ واجب ہے اور اگر اس نے إلی المسجد الحرام کہا تو وہ اسی اختلاف پر ہے۔ حضرات صاحبین عِیاللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ حرم بیت اللہ کو شامل ہے اس لیے کہ وہ دونوں متصل ہیں نیز مسجد حرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے لہٰذا حرم کا ذکر ذکر بیت کے مشابہ ہوگیا۔ برخلاف صفا اور مروہ کے، کیوں کہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔

حضرت امام اعظم رالٹیلیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس جملے سے احرام باندھنے کا التزام متعارف نہیں ہے اور لفظ کے حقیقی معنی کے اعتبار سے احرام کو واجب کرنا ممکن بھی نہیں ہے تو یہ بالکل ممتنع ہوگیا۔

اللغاتُ:

﴿مشی﴾ پیدل چلنا۔ ﴿بیت﴾ گھر، مراد کعبۃ اللہ۔ ﴿اتصال﴾ ساتھ جڑا ہوا ہونا۔ ﴿منفصلان﴾ دونوں جدا ہیں، علیحدہ ہیں۔

حرم تک چلنے کی نذر:

ایک شخص نے کہا واللہ مجھ پر حرم یا صفا اور مروہ تک پیدل جانا واجب ہے تو امام اعظم رالٹیلیہ کے یہاں اس شخص پر نہ حج واجب ہوگا اور نہ ہی عمرہ۔ حضرات صاحبین عِیاللہ فرماتے ہیں کہ صفا اور مروہ کی صورت میں تو اس پر کچھ نہیں واجب ہوگا، لیکن علي المشي إلی الحرم کہنے کی صورت میں اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا واجب ہے، اسی طرح إلی المسجد الحرام کہنے کی صورت میں بھی ان حضرات کے یہاں اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا واجب ہے، لیکن امام اعظم رالٹیلیہ کے یہاں اس صورت میں بھی اس پر کچھ نہیں واجب ہے۔ حضرات صاحبین عِیاللہ کی دلیل یہ ہے کہ الحرم بیت اللہ کو بھی شامل ہے اسی طرح المسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے لہٰذا الحرم اور المسجد الحرام کا ذکر البیت کے ذکر کے مشابہ ہوگا اور علي المشي إلی البیت کہنے کی صورت میں حالف حج یا عمرہ واجب ہوتا ہے، لہٰذا علي المشي إلی الحرم أو المسجد الحرام کہنے کی صورت میں بھی اس پر حج یا عمرہ لازم ہوگا۔ اس کے برخلاف علي المشي إلی الصفا و المروۃ کہنے کی صورت میں حالف پر حج یا عمرہ واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ صفا اور مروہ بیت اللہ سے خارج اور باہر ہیں۔

وله النخ حضرت امام اعظم رالٹیلیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس جملے سے احرام باندھنے کا التزام کرنا متعارف نہیں ہے، اور لفظ مشی کے حقیقی معنی (یعنی پیدل چلنا) کے اعتبار سے بھی اس سے احرام کا التزام نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ یہ لفظ التزام احرام کے لیے موضوع نہیں ہے، لہٰذا جب لفظ کی وضع اور حقیقت سے نیز عرف سے غرض یہ کہ ہر طرح سے اس جملے سے التزام احرام نہیں ہوسکتا تو ہم نے اس جملے سے حج یا عمرہ کے ایجاب کو یکسر خارج اور مسترد کردیا۔

وَمَنْ قَالَ عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ أَحُجَّ الْعَامَ فَقَالَ حَجَجْتُ وَشَهِدَ شَاهِدَانِ عَلٰى أَنَّهُ ضَحّٰى الْعَامَ بِالْكُوْفَةِ لَمْ يَعْتِقْ عَبْدُهُ وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَعْتِقُ، لِأَنَّ هٰذِهِ شَهَادَةٌ

قَامَتْ عَلٰى أَمْرٍ مَعْلُوْمٍ وَهُوَ التَّضْحِيَةُ، وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ اِنْتِفَاءُ الْحَجِّ فَيَتَحَقَّقُ الشَّرْطُ، وَلَهُمَا أَنَّهَا قَامَتْ عَلَى النَّفْيِ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهَا نَفْيُ الْحَجِّ لَا إِثْبَاتُ التَّضْحِيَةِ، لِأَنَّهُ لَا مُطَالِبَ لَهَا فَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدُوْا أَنَّهُ لَمْ يَحُجَّ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ هٰذَا النَّفْيَ مِمَّا يُحِيْطُ عِلْمَ الشَّاهِدِ بِهٖ، وَلٰكِنَّهُ لَا يُمَيَّزُ بَيْنَ نَفْيٍ وَنَفْيٍ تَيْسِيْرًا.

ترجمه: جس نے کہا واللہ اگر میں اس سال حج نہ کروں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس نے کہا میں نے حج کرلیا اور دولوگوں نے یہ گواہی دی کہ حالف نے اس سال کوفہ میں قربانی کی ہے تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور یہ حکم حضرات شیخین عِیۡسَیۡہِمَا کے یہاں ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا غلام آزاد ہوجائے گا، کیوں کہ یہ شہادت ایک معلوم امر یعنی قربانی پر واقع ہوئی ہے اور اس کے لوازمات میں سے حج کا منتفی ہونا ہے، لہٰذا شرط پائی جائے گی۔ حضرات شیخین عِیۡسَیۡہِمَا کی دلیل یہ ہے کہ یہ شہادت نفی پر قائم ہوئی ہے اس لیے کہ اس کا مقصود حج کی نفی کرنا ہے نہ کہ قربانی کو ثابت کرنا، کیوں کہ اثبات تضحیہ کا کوئی مطالب نہیں ہے تو یہ ایسا ہوگیا گویا چند لوگوں نے یہ شہادت دی کہ اس نے حج نہیں کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ یہ نفی ایسی ہے جسے گواہ کا علم محیط ہوسکتا ہے لیکن آسانی کے پیش نظر ایک نفی اور دوسری نفی میں فرق نہیں کیا جائے گا۔

اللغات:

﴿لم أحج﴾ میں نے حج نہ کیا۔ ﴿ضحّٰی﴾ قربانی کی ہے۔ ﴿العام﴾ اس سال۔ ﴿انتفاء﴾ نفی ہونا۔ ﴿غاية الامر﴾ انتہائی نتیجہ، زیادہ سے زیادہ۔ ﴿لا یمیّز﴾ فرق نہیں کیا جائے گا۔ ﴿تیسیر﴾ آسانی پیدا کرنا۔

کسی معین سال حج کرنے کی نذر:

ایک شخص نے کہا بخدا اگر میں اس سال حج نہ کروں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سال حج کرلیا ہے اور دولوگوں نے یہ شہادت دی کہ اس شخص نے اس سال کوفے میں قربانی کی ہے تو حضرات شیخین عِیۡسَیۡہِمَا کے یہاں اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں آزاد ہوجائے گا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ گواہوں کی گواہی ایک معلوم امر یعنی تضحیہ پر واقع ہوئی ہے اور یہ بتا رہی ہے کہ اس نے اس سال حج نہیں کیا ہے، کیوں کہ اگر وہ حج کرتا تو مکہ اور منیٰ میں قربانی کرتا، نہ کہ کوفہ میں، معلوم ہوا کہ اس نے اس سال حج نہیں کیا ہے اور چوں کہ حج نہ کرنا ہی عتق کے لیے شرط تھا، لہٰذا یہ شرط پائی گئی اس لیے اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔

حضرات شیخین عِیۡسَیۡہِمَا کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ شہادت حج کی نفی پر قائم ہوئی ہے اور اس سے قربانی کا اثبات مقصود نہیں ہے، کیوں کہ یہاں اس کا کوئی مطلب نہیں ہے اس لیے یہ شہادت حج کی نفی پر ہے اور شہادت علی النفی مقبول اور معتبر نہیں ہے جیسے اگر چند لوگ یہ شہادت دیدیں کہ حالف نے حج نہیں کیا ہے تو یہ شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی اس طرح صورت مسئلہ کی شہادت مقبول نہیں ہوگی اور حالف کا قول حجت مقبول ہوگا اور جب حج کرنا پایا جائے گا تو ظاہر ہے کہ غلام آزاد نہیں ہوگا، کیوں کہ عتق حج نہ کرنے پر مشروط اور معلق تھا۔

غایة الأمر الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شہادت علی النفی اس وقت مقبول نہیں ہوتی جب شاہد نفی سے باخبر نہ ہواور اگر شاہد کو نفی کا علم ہو تو یہ شہادت مقبول ہوتی ہے اور صورتِ مسئلہ میں چوں کہ شاہد نفی سے باخبر ہے اس لیے اس کی شہادت مقبول ہونی چاہئے حالانکہ آپ نے اس صورت میں بھی اسے مسترد کردیا ہے، آخر کیوں؟ اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ شاہد کے عالم بالنفی ہونے اور اس کے عالم بالنفی نہ ہونے میں ہم کوئی فرق نہیں کریں گے بلکہ اگر شہادت علی النفی ہے تو اسے ہم سرے سے مقبول نہیں کریں گے خواہ شاہد عالم بالنفی ہو یا نہ ہو، کیوں کہ شاہد کا عالم نہ ہونا ہونا امر مخفی ہے اور اس حوالے سے فرق کرنے میں لوگوں کو حرج ہوگا، لہٰذا دفع حرج اور آسانی کے پیش نظر ہم نے مطلق یہ اعلان کردیا کہ شہادت علی النفی مطلقا مقبول نہیں ہے لہٰذا اس حوالے سے اعتراض نہ کیا جائے۔

وَمَنْ حَلَفَ لَا يَصُوْمُ فَنَوَى الصَّوْمُ وَصَامَ سَاعَةً ثُمَّ أَفْطَرَ مِنْ يَوْمِهِ حَنِثَ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ، إِذِ الصَّوْمُ هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْمُفَطِّرَاتِ عَلٰى قَصْدِ التَّقَرُّبِ،وَلَوْ حَلَفَ لَايَصُوْمُ يَوْمًا أَوْ صَوْمًا فَصَامَ سَاعَةً ثُمَّ أَفْطَرَ لَايَحْنَثُ، لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ الصَّوْمُ التَّامُّ الْمُعْتَبَرُ شَرْعًا وَذٰلِكَ بِإِنْهَائِهِ إِلٰى اٰخِرِ الْيَوْمِ، وَالْيَوْمُ صَرِيْحٌ فِي تَقْدِيْرِ الْمُدَّةِ بِهِ، وَلَوْ حَلَفَ لَايُصَلِّيْ فَقَامَ وَقَرَأَ وَرَكَعَ لَمْ يَحْنَثْ، وَإِنْ سَجَدَ مَعَ ذٰلِكَ ثُمَّ قَطَعَ حَنِثَ، وَالْقِيَاسُ أَنَّ الصَّلَاةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْأَرْكَانِ الْمُخْتَلِفَةِ فَمَا لَمْ يَأْتِ بِجَمِيْعِهَا لَايُسَمّٰى صَلَاةً، بِخِلَافِ الصَّوْمِ، لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ وَهُوَ الْإِمْسَاكُ وَيَتَكَرَّرُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِيْ وَلَوْ حَلَفَ لَايُصَلِّيْ صَلَاةً لَايَحْنَثُ مَالَمْ يُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ، لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ الصَّلَاةُ الْمُعْتَبَرَةُ شَرْعًا وَأَقَلُّهَا رَكْعَتَانِ لِلنَّهْيِ عَنِ الْبُتَيْرَاءِ.

ترجمه: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہیں رکھے گا پھر اس نے روزے کی نیت کی اور تھوڑی دیر تک روزہ رہا اس کے بعد اسی دن افطار کرلیا تو حانث ہوجائے گا اس لیے کہ شرطِ (حنث) پائی گئی کیوں کہ بہ نیتِ تقرب مفطرات سے رکنے کا نام صوم ہے۔ اور اگر اس طرح قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہیں رکھے گا یا ایک روزہ نہیں رکھے گا پھر اس نے تھوڑی دیر روزہ رکھ کر افطار کرلیا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس سے مکمل روزہ مراد ہے جو شرعاً معتبر ہے اور وہ آخر یوم تک روزہ پورا کرنا ہے اور روزے کی مدت کا اندازہ کرنے کے لیے لفظ یوم صریح ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا پھر وہ کھڑا ہوا اس نے قرأت کی اور رکوع کیا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر اس کے ساتھ سجدہ بھی کرلیا پھر نیت توڑ دی تو حانث ہوجائے گا اور قیاس یہ ہے کہ روزہ شروع کرنے پر قیاس کرتے ہوئے نماز شروع کرتے ہی حانث ہوجائے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ نماز مختلف ارکان کے مجموعے کا نام ہے، لہٰذا جب تک پورے ارکان ادا نہیں کرے گا اسے نماز نہیں کہا جائے گا۔ برخلاف روزہ کے، کیوں کہ وہ ایک ہی رکن کا نام ہے اور وہ امساک ہے اور یہ امساک دوسرے جزء میں مکرر ہوتا رہتا ہے۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی نماز نہیں پڑھے گا تو جب تک دو رکعت نہ پڑھے حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس جملے سے ایسی

نماز مراد ہے جو شرعاً معتبر ہو اور نماز کی کم از کم مقدار دو رکعت ہیں، کیوں کہ ایک رکعت والی نماز سے منع کیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿لایصوم﴾ روزہ نہ رکھے گا۔ ﴿نوی﴾ نیت کرلی۔ ﴿ساعة﴾ ایک گھڑی، ایک پل۔ ﴿إمساك﴾ رکنا، پرہیز کرنا۔ ﴿تقرّب﴾ نیکی کمانا۔ ﴿تام﴾ مکمل۔ ﴿انهاء﴾ آخر تک پہنچانا، مکمل کرنا۔ ﴿یتکرّر﴾ لوٹتا ہے، مکرر ہوتا ہے۔ ﴿بتیراء﴾ ایک رکعت والی نماز۔

روزہ یا نماز ادا نہ کرنے کی قسم کے بعد مذکورہ عمل شروع کرنا:

عبارت میں کل چار مسئلے مذکور ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ بخدا میں روزہ نہیں رکھوں گا پھر اس نے روزے کی نیت کی اور تھوڑی دیر تک روزہ رہا اس کے بعد افطار کرلیا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ حنث کی شرط یعنی روزہ رکھنا پایا گیا اور عبادت اور صوم کی نیت سے تھوڑی دیر بھی مفطرات ثلاثہ (اکل، شرب اور جماع) سے رکنے کا نام روزہ ہے اور حالف نے مطلق روزہ نہ رکھنے کی قسم کھائی تھی اس لیے وہ حانث ہوجائے گا۔

(۲) ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ بخدا میں ایک دن یا ایک روزہ نہیں رکھوں گا پھر اس نے تھوڑی دیر روزہ رکھ کر افطار کرلیا یعنی پورے دن تک روزہ نہیں رکھا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ حنث کی شرط یہ ہے کہ ایک روزہ رکھے یا ایک دن روزہ رکھے اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک مکمل روزہ رکھے اور وہ روزہ شرعاً معتبر بھی ہو اور شرعاً وہی روزہ معتبر ہے جو طلوع فجر سے لے کر غروب شمس تک ہوتا ہے حالانکہ یہاں حالف نے صرف معمولی وقت تک روزہ رکھا ہے اس لیے حنث کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا وہ حانث نہیں ہوگا۔

(۳) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا پھر وہ نماز کی نیت سے کھڑا ہو، اس نے قرآن پڑھا اور رکوع کیا، لیکن سجدہ نہیں کیا تو استحساناً حانث نہیں ہوگا اور اگر سجدہ کرلیا تو حانث ہوجائے گا جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ شخص نماز شروع کرتے ہی حانث ہوجائے جس طرح مطلق روزہ نہ رکھنے کی قسم کھانے کی صورت میں روزہ شروع کرتے ہی حانث ہوجاتا ہے، لیکن ہم نے استحساناً اسے شروع کرتے ہی حانث نہیں قرار دیا ہے، اس لیے کہ قیام، رکعت اور سجود کے مجموعے کا نام نماز ہے لہٰذا جب تک وہ سجدہ بھی نہیں کرے گا اس وقت تک نماز پڑھنے والا نہیں شمار ہوگا اور حانث نہیں ہوگا، اس کے برخلاف روزے کا معاملہ ہے تو روزہ صرف امساک کا نام اور یہ امساک غروب آفتاب تک مکرّر ہوتا رہتا ہے اس لیے امساک پائے جانے کے معاً بعد حالف حانث ہوجائے گا۔

(۴) ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی نماز نہیں پڑھے گا تو صلاۃ نکرہ سے دو رکعت پڑھنا مراد ہوگا کیوں کہ صلاۃ کی کم از کم تعداد شریعت میں دو رکعت ہیں، لہٰذا جب تک پوری دو رکعت نہیں پڑھے گا حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ حدیث پاک میں صلاۃ بتیراء یعنی بے جوڑ اور صرف ایک رکعت نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ صلاۃ کا مصداق کم از کم دو رکعت ہیں اور لا یصلي صلاۃ کہہ کر قسم کھانے والا دو رکعت پڑھنے سے ہی حانث ہوگا اس سے کم پڑھنے سے حانث نہیں ہوگا۔ واللہ أعلم.

بَابُ الْيَمِيْنِ فِيْ لَبْسِ الثِّيَابِ وَالْحُلِيِّ وَغَيْرِ ذٰلِكَ

یہ باب کپڑے اور زیورات وغیرہ پہننے کے تعلق سے قسم کھانے کے بیان میں ہے

واضح رہے کہ ثیاب ثوب کی جمع ہے جو کپڑے کے معنی میں ہے اور الحُلي حَلْيٌ کی جمع ہے بمعنی زیور، صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ حلی وہ زیور ہے جو سونے چاندی اور جواہرات کے علاوہ ہو۔

وَمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ إِنْ لَبِسْتُ مِنْ غَزْلِكِ فَهُوَ هَدْيٌ فَاشْتَرٰى قُطْنًا فَغَزَلَتْهُ فَنَسَجَتْهُ فَلَبِسَهٗ فَهُوَ هَدْيٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ، وَقَالَا لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يُهْدِيَ حَتّٰى تَغْزِلَ مِنْ قُطْنٍ مِلْكِهٖ يَوْمَ حَلْفٍ وَمَعْنَى الْهَدْيِ التَّصَدُّقُ بِهٖ بِمَكَّةَ لِأَنَّهٗ اسْمٌ لِمَا يُهْدٰى إِلَيْهَا، لَهُمَا أَنَّ النَّذْرَ إِنَّمَا يَصِحُّ فِي الْمِلْكِ أَوْ مُضَافًا إِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ وَلَمْ يُوْجَدْ، لِأَنَّ اللُّبْسَ وَغَزْلَ الْمَرْأَةِ لَيْسَا مِنْ أَسْبَابِ مِلْكِهٖ، وَلَهٗ أَنَّ غَزْلَ الْمَرْأَةِ عَادَةً يَكُوْنُ مِنْ قُطْنِ الزَّوْجِ، وَالْمُعْتَادُ هُوَ الْمُرَادُ وَذٰلِكَ سَبَبُ مِلْكِهٖ وَلِهٰذَا يَحْنَثُ إِذَا غَزَلَتْ مِنْ قُطْنٍ مَمْلُوْكٍ لَهٗ وَقْتَ النَّذْرِ، لِأَنَّ الْقُطْنَ لَمْ يَصِرْ مَذْكُوْرًا.

ترجمه: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں تمہارے کاتے ہوئے سوت کا کپڑا پہنوں تو وہ ہدی ہے پھر اس نے روئی خریدی اور اس کی بیوی نے اسے کات کر (اس کے دھاگے سے) کپڑا بن دیا اور حالف نے وہ کپڑا پہنا تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ کپڑا ہدی ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے حتی کہ بیوی اس روئی سے سوت کاتے جس کا یوم قسم میں شوہر مالک ہو۔ اور ہدی کا معنی مکۃ المکرمہ میں صدقہ کرنا ہے کیوں کہ ہدی اس چیز کا نام ہے جو مکہ مکرمہ بطور ہدیہ بھیجی جائے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ نذر یا تو ملکیت میں صحیح ہوتی ہے یا سبب ملک کی طرف مضاف ہوکر صحیح ہوتی ہے اور یہاں (دونوں میں سے) کوئی بھی موجود نہیں ہے، کیوں کہ پہننا اور عورت کا سوت کاتنا شوہر کے اسباب ملک سے نہیں ہیں۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عموماً عورت شوہر ہی کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور (قسم میں) معتاد ہی مراد ہوتی ہے اور یہ شوہر کے مالک ہونے کا سبب ہے اسی لیے اگر عورت بوقتِ نذر شوہر کی مملوکہ روئی سے سوت کاتے گی تو شوہر حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ قطن مذکور نہیں ہے۔

اللغات:

﴿لبست﴾ میں نے پہنا۔ ﴿غزلك﴾ تمہارا سوت/تمہارا کتا ہوا سوت۔ ﴿هدی﴾ مکہ مکرمہ میں کیا جانے والا صدقہ۔
﴿تغزل﴾ وہ (عورت) کاتے۔ ﴿قطن﴾ روئی۔ ﴿تصدق﴾ صدقہ کرنا۔ ﴿معتاد﴾ معمول کے مطابق۔ ﴿لم يصر﴾ نہیں ہوئی۔

نذر کی ایک خاص صورت:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا بخدا اگر میں تمہارے ہاتھ کے کاتے ہوئے سوت کا کپڑا پہنوں تو وہ کپڑا فقرائے مکۃ المکرمہ کے لیے صدقہ ہے، اس کے بعد شوہر نے روئی خریدا اور اس کی بیوی نے اس میں سے سوت کات کر اس سے کپڑا بن دیا اور شوہر نے وہ کپڑا پہن لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شوہر پر وہ کپڑا صدقہ کرنا واجب ہے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ شوہر پر وہ کپڑا واجب التصدق نہیں ہے، ہاں اگر قسم کھانے کے دن وہ روئی شوہر کی ملکیت میں تھی اور بیوی نے اسے کات کر کپڑا تیار کیا ہو تو اسے پہننے سے شوہر پر اس کپڑے کو صدقہ کرنا واجب ہوگا، لیکن قسم کے بعد خریدی ہوئی روئی سے تیار کردہ کپڑا پہننا واجب التصدق نہیں ہوگا۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا یہ کلام درحقیقت نذر ہے اور نذر یا تو اپنی مملوکہ چیز میں درست ہے یا اس چیز میں درست ہوتی ہے جو سببِ ملک کی طرف مضاف ہو، کیوں کہ حدیث پاک میں ہے **لا نذر فیما لا یملکه ابن ادم** مثلاً آدمی یہ کہے کہ اگر میں فلاں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے یہ سبب ملک کی طرف اضافتِ عتق ہے) اور صورت مسئلہ میں نہ تو حالف کو قطن میں ملکیت حاصل ہے اور نہ ہی ہدی سبب ملک کی طرف مضاف ہے اس لیے کہ پہننا اور سوت کا تنا شوہر کی ملکیت کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ لہٰذا قسم کے بعد خریدی ہوئی روئی میں یمین صحیح نہیں ہوگی اور اسے ہدیہ کرنا شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت عموماً اور عادتاً اپنے شوہر کی روئی سے ہی سوت کاتتی ہے لہٰذا شوہر کا یہ کہنا **إن لبست من غزلك، إن لبست من غزلك من قطن أملكه** کہنے کے درجے میں ہوگا اور عرف اور عادت کی وجہ سے قطن مشتری کو بھی یہ غزل اور لبس شامل ہوگا اور یمین شوہر کی مملوکہ قطن میں واقع ہوگی، لہٰذا شوہر حانث ہو جائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر یمین شوہر کی مملوکہ قطن میں واقع ہوگی، لہٰذا شوہر حانث ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر بوقتِ نذر اور یمین شوہر قطن کا مالک ہو لیکن یہ نہ کہے **إن لبست من غزلك من قطن أملكه** اور عورت اس سے سوت کات کر کپڑا بنا دے تو بھی وہ کپڑا پہننے کی وجہ سے شوہر حانث ہو جاتا ہے حالانکہ بوقتِ یمین اس بات کا ذکر نہیں ہے لیکن چوں کہ عرفاً اور عادتاً عورت اپنے شوہر ہی کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور عرف میں قطن بوقتِ حلف شوہر کی ملکیت میں یا نہ ہو اس سے صحتِ یمین پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

وَمَنْ حَلَفَ لَايَلْبَسُ حَلْيًا فَلَبِسَ خَاتَمَ فِضَّةٍ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُلْيٍ عُرْفًا وَلَاشَرْعًا حَتّٰى أُبِيْحَ اسْتِعْمَالُهُ لِلرِّجَالِ وَالتَّخَتُّمُ بِهِ لِقَصْدِ الْخَتْمِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ ذَهَبٍ حَنَثَ لِأَنَّهُ حُلْيٌ وَلِهٰذَا لَايَحِلُّ اسْتِعْمَالُهُ لِلرِّجَالِ، وَلَوْ لَبِسَ عِقْدَ لُؤْلُؤٍ غَيْرِ مُرَصَّعٍ لَايَحْنَثُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَقَالَا يَحْنَثُ، لِأَنَّهُ حُلْيٌ حَقِيْقَةً حَتّٰى سُمِّيَ بِهِ

فِي الْقُرْاٰنِ، وَلَهٗ أَنَّهٗ لَايُتَحَلّٰى بِهٖ عُرْفًا إِلاَّ مُرَصَّعًا، وَمَبْنَى الْأَيْمَانِ عَلَى الْعُرْفِ، وَقِيْلَ هٰذَا اخْتِلَافُ عَصْرٍ وَزَمَانٍ وَيُفْتٰى بِقَوْلِهِمَا، لِأَنَّ التَّحَلِّيَ بِهٖ عَلَى الْإِنْفِرَادِ مُعْتَادٌ.

ترجمہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ زیور نہیں پہنے گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ نہ تو عرفاً زیور ہے نہ ہی شرعاً یہاں تک کہ مردوں کے لیے اس کا استعمال مباح ہے اور مہر کی غرض سے اسے پہننا جائز ہے۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حالف حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ یہ زیور ہے اور مردوں کے لیے اس کا استعمال مباح نہیں ہے، اور اگر حالف نے بغیر جڑا ہوا موتی کا ہار پہنا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حانث نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ یہ حقیقتاً زیور ہے حتی کہ قرآن شریف میں اسے زیور کہا گیا ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں بغیر جڑا ہوا موتیوں کا ہار بطور زیور نہیں پہنا جاتا اور قسموں کا مدار عرف پر ہے۔ کہا گیا کہ یہ عہد اور زمانے کا اختلاف ہے اور (اس زمانے میں) حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، کیوں کہ صرف موتیوں کو بطور زیور پہننا (اس زمانے میں) معتاد ہے۔

اللغات:

﴿حلی﴾ زیور۔ ﴿خاتم﴾ انگوٹھی۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿أبیح﴾ اجازت دی گئی ہے۔ ﴿تختّم﴾ مہر کے طور پر پہننا۔ ﴿ذھب﴾ سونا۔ ﴿عقد﴾ ہار، مالا۔ ﴿لؤلؤ﴾ موتی۔ ﴿غیر مرصّع﴾ تعبیر، جڑواں کاری کے۔ ﴿لا یتحلّی﴾ زیور نہیں بنایا جاتا۔

زیور نہ پہننے کی قسم کے بعد چاندی کی انگوٹھی پہننا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ زیور نہیں پہنے گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہن لی تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ چاندی کی انگوٹھی نہ تو عرف میں زیور ہے اور نہ ہی شریعت میں، اسی لیے مردوں کے لیے اس کا استعمال حلال ہے اور اسے مہر وغیرہ لگانے کے مقصد سے پہننا مباح ہے۔ صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس انگوٹھی میں عورتوں کی انگوٹھیوں کی طرح نگینہ نہ ہو اور زیور اور زیب وزینت کے مقصد سے نہ پہنی گئی ہو اور اگر اس میں نگینہ ہو یا وہ زینت کی نیت سے پہنی گئی ہو تو اسے پہننے سے حالف حانث ہوجائے گا۔

اور اگر سونے کی انگوٹھی پہنی تو حانث ہوجائے گا خواہ اس میں نگینہ ہو یا نہ ہو، کیوں کہ سونا زیور ہے اور مردوں کے لیے اس کا استعمال حلال نہیں ہے۔

اگر حالف نے موتیوں کا ہار پہنا لیکن اس میں سونے اور چاندی کے ٹکڑے نہیں جڑے تھے تو امام اعظمؒ کے یہاں حالف حانث نہیں ہوگا اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں حانث ہوجائے گا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ غیر مرصّع ہار بھی زیور ہے اور قرآن کریم نے بھی اسے زیور کہا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے "یحلّون فیھا من أساور من ذھب ولؤلؤا"، معلوم ہوا کہ لؤلؤ بھی زیور ہے اور اس کو پہننے سے حالف حانث ہوجائے گا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عرفاً صرف سونے چاندی سے جڑے ہوئے موتیوں کے ہار ہی کو بطور زیور پہنا جاتا ہے اور ایمان کا مدار عرف پر ہے، لہٰذا جسے عرف میں زیور کے طور پر پہنا جاتا ہے اس پر حَلْیٌ کا اطلاق ہوگا اور اسے پہننے سے حالف حانث ہوجائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کی نگاہ میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا یہ اختلاف ان کے اپنے اپنے زمانے کے عرف پر مبنی ہے چناں چہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں صرف موتیوں کا ہار نہیں پہنا جاتا تھا بلکہ اس میں سونے چاندی کے ٹکڑے فٹ کرائے جاتے تھے اس لیے انہوں نے اسی حساب سے فتویٰ دیا ہے اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے زمانے میں سادہ موتیوں کا ہار پہننے کی عادت تھی اس لیے انھوں نے اس حساب سے حکم بیان کیا اور ہمارے (صاحب ہدایہ) زمانے میں اسی قول پر فتویٰ بھی ہے، کیوں کہ اس زمانے میں موتیوں کا غیر مرصع ہار پہننے کا رواج تھا۔

وَمَنْ حَلَفَ لَايَنَامُ عَلٰى فِرَاشٍ فَنَامَ عَلَيْهِ وَفَوْقَهٗ قِرَامٌ حَنِثَ، لِأَنَّهٗ تَبَعٌ لِلْفِرَاشِ فَيُعَدُّ نَائِمًا عَلَيْهِ، وَإِنْ جُعِلَ فَوْقَهٗ فِرَاشٌ اٰخَرُ فَنَامَ عَلَيْهِ لَايَحْنَثُ، لِأَنَّ مِثْلَ الشَّيْءِ لَايَكُوْنُ تَبَعًا لَهٗ فَيَنْقَطِعُ النِّسْبَةُ عَنِ الْأَوَّلِ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَجْلِسُ عَلَى الْأَرْضِ فَجَلَسَ عَلٰى بِسَاطٍ أَوْ حَصِيْرٍ لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّهٗ لَايُسَمّٰى جَالِسًا عَلَى الْأَرْضِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا حَالَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْأَرْضِ لِبَاسُهٗ، لِأَنَّهٗ تَبَعٌ لَهٗ فَلَايُعْتَبَرُ حَائِلًا، وَإِنْ حَلَفَ لَايَجْلِسُ عَلٰى سَرِيْرٍ فَجَلَسَ عَلٰى سَرِيْرٍ فَوْقَهٗ بِسَاطٌ أَوْ حَصِيْرٌ حَنِثَ، لِأَنَّهٗ يُعَدُّ جَالِسًا عَلَيْهِ، وَالْجُلُوْسُ عَلَى السَّرِيْرِ فِي الْعَادَةِ كَذٰلِكَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا جُعِلَ فَوْقَهٗ سَرِيْرًا اٰخَرَ، لِأَنَّهٗ مِثْلُ الْأَوَّلِ فَقَطَعَ النِّسْبَةَ عَنْهُ.

ترجمہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ بستر پر نہیں سوئے گا پھر ایسے بستر پر سویا جس پر چادر پڑی ہوئی تھی تو حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ چادر فراش کے تابع ہے، لہٰذا اسے فراش پر سویا ہوا شمار کیا جائے گا اور اگر اس بستر پر دوسرا بستر ڈال دیا گیا پھر اس پر حالف سویا تو حانث نہیں ہوگا اس لیے کہ شیٔ کا مثل اس کے تابع نہیں ہوتا، لہٰذا پہلے سے نسبت منقطع ہوجائے گی۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر وہ ٹاٹ یا چٹائی پر بیٹھا تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ اسے زمین پر بیٹھا ہوا نہیں کہا جاتا۔

برخلاف اس صورت کے جب حالف کے اور زمین کے مابین اس کا لباس حائل ہو اس لیے کہ لباس اس کے تابع ہے، لہٰذا اسے حائل نہیں سمجھا جائے گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ تخت پر نہیں بیٹھے گا پھر ایسے تخت پر بیٹھا جس پر ٹاٹ یا چٹائی پڑی ہوئی تھی تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اسے سریر پر بیٹھا ہوا شمار کیا جاتا ہے اور تخت پر بیٹھنے کی یہی عادت ہے برخلاف اس صورت کے جب تخت پر دوسرا تخت ڈال دیا گیا ہو کیوں کہ یہ پہلے ہی کے طرح ہے، لہٰذا پہلے تخت سے نسبت منقطع ہوگئی۔

اللغات:

﴿لاینام﴾ نہیں سوئے گا۔ ﴿فراش﴾ بستر۔ ﴿قرام﴾ چادر۔ ﴿یعدّ﴾ شمار کیا جائے گا۔ ﴿بساط﴾ بچھونا، ٹاٹ۔ ﴿حصیر﴾ چٹائی، بوریا۔ ﴿سریر﴾ تخت، چارپائی۔

نہ بیٹھنے یا نہ سونے کی قسم کھانا:

عبارت میں تین مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ بچھونے اور بستر پر نہیں سوئے گا پھر وہ ایسے بستر پر سویا جس پر چادر بچھی ہوئی تھی تو حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ چادر بستر کے تابع ہے اور اس سے متصل ہے لہذ اس پر سویا ہوا شخص بستر پر سویا ہوا شمار کیا جائے گا، اور حالف حانث ہوجائے گا، اور اگر محلوف علیہ یعنی بستر پر دوسرا بستر بچھا دیا گیا ہوتو اس پر سونے سے حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ ایک بستر دوسرے بستر کے مشابہ ہوتا ہے اس لیے اس پر (دوسرے بستر پر) سونے والا شخص محلوف علیہ بستر پر سونے والا نہیں ہوگا اور حانث نہیں ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر وہ ٹاٹ یا چٹائی پر بیٹھا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ چٹائی یا ٹاٹ پر بیٹھنے والے کو زمین پر بیٹھا ہوا نہیں کہا جاتا، لیکن اگر حالف کپڑا پہن کر زمین پر بیٹھے گا تو وہ حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ کپڑا جالس کے تابع ہوتا ہے لہٰذا اسے حائل نہیں شمار کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں بیٹھنے سے حالف حانث ہوجائے گا۔

(۳) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ تخت پر نہیں بیٹھے گا پھر ایسے تخت پر بیٹھا جس پر ٹاٹ یا چٹائی بچھی ہوئی تھی تو وہ حانث ہوجائے گا، کیوں کہ وہ ٹاٹ یا چٹائی تخت کے تابع ہے اس لیے حالف کو تخت ہی پر بیٹھا ہوا شمار کیا جائے گا اور عموماً تخت پر کچھ بچھا کر ہی بیٹھا جاتا ہے اس لیے اس حوالے سے بھی حالف حانث نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر تخت پر دوسرا تخت رکھ دیا جائے اور پھر حالف اس دوسرے تخت پر بیٹھے تو حانث نہیں ہوگا اس لیے کہ ایک تخت دوسرے کے مشابہ ہے، لہٰذا دوسرا تخت رکھ دینے سے پہلے تخت سے یمین کی نسبت منقطع ہوگئی اور جب نسبتِ یمین منقطع ہوگئی تو ظاہر ہے کہ اس پر بیٹھنے سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

بَابُ الْيَمِيْنِ فِي الْقَتْلِ وَالضَّرْبِ وَغَيْرِهٖ

یہ باب قتل کرنے اور مارنے وغیرہ کے متعلق احکام یمین کے بیان میں ہے

وَمَنْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَهُوَ عَلَى الْحَيَاةِ، لِأَنَّ الضَّرْبَ اسْمٌ لِفِعْلٍ مُؤْلِمٍ يَتَّصِلُ بِالْبَدَنِ، وَالْإِيْلَامُ لَايَتَحَقَّقُ فِي الْمَيِّتِ، وَمَنْ يُعَذَّبُ فِي الْقَبْرِ يُوْضَعُ فِيْهِ الْحَيَاةُ فِيْ قَوْلِ الْعَامَّةِ، وَكَذٰلِكَ الْكِسْوَةُ، لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ التَّمْلِيْكُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَمِنْهُ الْكِسْوَةُ فِي الْكَفَّارَةِ وَهُوَ مِنَ الْمَيِّتِ لَايَتَحَقَّقُ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَ بِهِ السَّتْرَ، وَقِيْلَ بِالْفَارِسِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى اللُّبْسِ، وَكَذَا الْكَلَامُ وَالدُّخُوْلُ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ الْإِفْهَامُ، وَالْمَوْتُ يُنَافِيْهِ، وَالْمُرَادُ مِنَ الدُّخُوْلِ عَلَيْهِ زِيَارَتُهُ، وَبَعْدَ الْمَوْتِ يُزَارُ قَبْرُهُ لَا هُوَ، وَلَوْقَالَ إِنْ غَسَلْتُكَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَغَسَلَهُ بَعْدَ مَا مَاتَ يَحْنَثُ، لِأَنَّ الْغُسْلَ هُوَ الْإِسَالَةُ وَمَعْنَاهُ التَّطْهِيْرُ وَيَتَحَقَّقُ ذٰلِكَ فِي الْمَيِّتِ.

ترجمه: ایک شخص نے کہا اگر میں تجھے ماروں تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم زندگی سے متعلق ہوگی، اس لیے کہ ضرب اس تکلیف دہ فعل کا نام ہے جو بدن کو لگے اور میت میں ایلام متحقق نہیں ہوگا اور جسے قبر میں عذاب دیا جاتا ہے اکثر فقہاء کے قول میں اس میں زندگی رکھی جاتی ہے اور کپڑا پہنانے کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ مطلق کسوۃ سے مالک بنانا مراد ہوتا ہے اور اسی سے کسوۃ فی الکفارہ بھی ہے اور کفارہ میں کپڑا دینا میت سے متحقق نہیں ہوتا الا یہ کہ حالف اس سے پردہ پوشی کا ارادہ کرے اور کہا گیا کہ فارسی میں یہ لبس کی طرف راجع ہوگا اور بات کرنے اور داخل ہونے کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ کلام سے سمجھانا مقصود ہے اور موت اس کے مخالف ہے اور کسی پر داخل ہونے سے اس کا دیدار کرنا مراد ہوتا ہے اور موت کے بعد اس کی قبر کی زیارت کی جاتی ہے نہ کہ اس شخص کی۔

اور اگر حالف نے کہا اگر میں تجھے غسل دوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر حالف نے محلوف علیہ کی موت کے بعد اسے غسل دیا تو حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ غسل کے معنی ہیں پانی بہانا اور پانی بہانے کے معنی ہیں پاک کرنا اور میت میں یہ معنی متحقق ہوجاتا ہے۔

اللغات:

﴿مولم﴾ تکلیف دہ، درد دینے والا۔ ﴿یتصل﴾ ساتھ ملی ہو، ساتھ لگے۔ ﴿کسوۃ﴾ کپڑے دینا۔ ﴿إسالة﴾ پانی بہانا۔ ﴿تطهیر﴾ پاک کرنا۔

نہ مارنے یا غسل دینے کی قسم کے بعد مردہ حالت میں یہ عمل کرنا:

ایک شخص نے دوسرے سے کہا واللہ اگر میں تجھے ماروں تو میرا غلام آزاد ہے تو اس سے زندگی میں محلوف علیہ کو مارنا مراد ہوگا، کیوں کہ ضرب ایسے فعل کو کہتے ہیں جس سے بدن کو چوٹ پہنچے اور میت کے بدن پر چوٹ اور ضرب کا اثر نہیں ہوتا اس لیے ضرب کی قسم زندگی سے متعلق ہوگی۔ رہا مسئلہ مردے کو قبر میں عذاب دینے کا تو اکثر فقہاء کے یہاں قبر میں مردہ کو من جانب اللہ روح بخش دی جاتی ہے اور پھر عذاب قبر کا مسئلہ تو آخرت کا ہے لہٰذا اسے دنیاوی حالت اور دنیاوی مسئلے پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

و کذلك الکسوۃ الخ فرماتے ہیں کہ جو حکم مارنے کا ہے وہی حکم کپڑا پہنانے کا بھی ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ إن کسوتُكَ فعبدي حرٌ تو یہ قسم بھی زندگی سے متعلق ہوگی اور محلوف علیہ کی زندگی میں اسے کپڑا دینے سے حالف کا غلام آزاد ہوگا، اس لیے کہ جب کسوۃ مطلق بولا جائے تو اس سے مالک بنانا مراد ہوتا ہے اور میت کو مالک بنانا ممکن نہیں ہے، لہٰذا یہ قسم حیاتِ محلوف علیہ سے متعلق ہوگی، ہاں اگر حالف کہے کہ میری نیت پردہ پوشی اور ستر کی تھی تو پھر میت کو بھی یہ قسم شامل ہوگی، لیکن اگر حالف نے فارسی میں کپڑا دینے کی بات کہی ہو تو اس سے کپڑا پہنانا مراد ہوگا اور اس کا تعلق محلوف علیہ کی حیات سے متعلق ہوگا۔

و کذا الکلام والدخول الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا إن تکلمتُك فعبدي حرٌ یا یوں کہا إن دخلتك فعبدي حرٌ اگر میں تجھ سے گفتگو کروں یا اگر میں تیرے پاس داخل ہوں تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم بھی محلوف علیہ کی زندگی سے متعلق ہوگی، اس لیے کہ کلام سے بات سمجھانا اور مخاطب کو مطمئن کرنا مقصود ہوتا ہے اور دخول سے دیدار اور ملاقات مقصود ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں زندگی میں ہی متحقق ہوسکتی ہیں اور موت کے بعد متحقق نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ موت کے بعد نہ تو گفتگو ہوسکتی ہے اور نہ ہی انسان کی زیارت ممکن ہے، بلکہ بعد از موت تو قبر کی زیارت ہوتی ہے نہ کہ صاحبِ قبر کی۔

ولو قال إن غسلتك الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا اگر میں تجھے غسل دوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر محلوف علیہ کی موت کے بعد حالف نے اسے غسل دیا تو بھی حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ غُسل کے معنی ہیں پانی بہانا اور پانی بہانے سے پاک کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد مردے میں بھی حاصل ہوجاتا ہے اس لیے مردے کو غسل دینے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔

وَمَنْ حَلَفَ لَایَضْرِبُ امْرَأَتَہٗ فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ خَنَقَهَا أَوْ عَضَّهَا حَنَثَ، لِأَنَّہٗ اسْمٌ لِفِعْلٍ مُؤْلِمٍ وَقَدْ تَحَقَّقَ الْإِیْلَامُ، وَقِیْلَ لَایَحْنَثُ فِيْ حَالِ الْمُلَاعَبَةِ، لِأَنَّہٗ یُسَمّٰی مُمَازَحَةً لَاضَرْبًا، وَمَنْ قَالَ إِنْ لَمْ أَقْتُلْ فُلَانًا فَامْرَأَتُہٗ طَالِقٌ وَفُلَانٌ مَیِّتٌ وَهُوَ عَالِمٌ بِہٖ حَنَثَ، لِأَنَّہٗ عَقَدَ یَمِیْنَہٗ عَلٰی حَیَاةٍ یُحْدِثُهَا اللّٰہُ تَعَالٰی فِیْہِ وَهُوَ مُتَصَوَّرٌ فَیَنْعَقِدُ ثُمَّ یَحْنَثُ لِلْعِجْزِ الْعَادِيْ، وَإِنْ لَمْ یَعْلَمْ لَایَحْنَثُ، لِأَنَّہٗ عَقَدَ یَمِیْنَہٗ عَلٰی حَیَاةٍ کَانَتْ فِیْہِ وَلَایَتَصَوَّرُ فَیَصِیْرُ قِیَاسَ مَسْئَلَةِ الْکُوْزِ عَلَی الْاِخْتِلَافِ وَلَیْسَ فِيْ تِلْكَ الْمَسْئَلَةِ تَفْصِیْلُ الْعِلْمِ هُوَ الصَّحِیْحُ.

ترجمه: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پھر اس کے سر کے بال کھینچ دیا یا اس کا گلا دبا دیا یا اسے دانت سے دبا دیا تو حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ ضرب فعل مولم کا نام ہے اور ان تمام میں ایلام پایا گیا۔ ایک قول یہ ہے کہ مذاق کی حالت میں

حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اسے دل بستگی کہا جاتا ہے ضرب نہیں کہا جاتا۔ جس نے کہا اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری بیوی مطلقہ ہے اور فلاں (محلوف علیہ) مردہ ہے اور حالف کو اس کا پتا ہے تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ حالف نے اپنی یمین کو ایسی زندگی پر منعقد کیا ہے جو اللہ تعالیٰ اس مردے میں پیدا کرے گا اور یہ بات متصور ہے، لہٰذا یمین منعقد ہوجائے گی پھر حالف فوراً حانث ہوجائے گا، اس لیے کہ عادتاً اس سے عجز متحقق ہے۔ اور اگر حالف کو (محلوف علیہ کی موت کا) علم نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ حالف نے اپنی یمین کو ایسی حیات پر منعقد کیا ہے جو محلوف علیہ میں ہے حالانکہ وہ متصور نہیں ہے تو یہ پیالے والے مختلف فیہ مسئلے پر قیاس ہوجائے گا اور اس مسئلے میں علم کی تفصیل نہیں ہے، یہی صحیح ہے۔

اللغاتُ:

﴿مدّ﴾ کھینچا۔ ﴿شعر﴾ بال۔ ﴿خنق﴾ گلا گھونٹا۔ ﴿عضّ﴾ دانت کاٹے۔ ﴿مولم﴾ تکلیف دینے والا، درد دینے والا۔ ﴿ملاعبة﴾ آپس میں کھیل مذاق کرنا۔ ﴿ممازحة﴾ ہنسی مذاق کرنا۔ ﴿عقد﴾ باندھا ہے، پختہ کیا۔ ﴿یصیر﴾ ہوجائے گا۔ ﴿کوز﴾ پیالہ۔

نہ مارنے کی قسم کے بعد بال کھینچنے، گلا دبانے اور دانت کاٹنے کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں اپنی بیوی کو نہیں ماروں گا پھر اس نے بیوی کا بال پکڑ کر کھینچ دیا یا اس کا گلا دبا دیا یا اسے دانت کاٹ لیا تو ان تمام صورتوں میں حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ ضرب تکلیف دہ فعل کا نام ہے اور بال کھینچنے، گلا دبانے اور دانت کاٹنے سے تکلیف متحقق ہوتی ہے اس لیے شرط حنث پائی گئی فلذا یحنث۔

ایک قول یہ ہے کہ اگر حالف بیوی سے دل لگی کرتے ہوئے اسے دانت کاٹے یا اس کا گلا دبائے تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ اب اسے ممازحت اور ملاعبت کہیں گے، ضرب نہیں کہیں گے جب کہ حانث ہونے کے لیے ضرب شرط ہے نہ کہ ملاعبت۔

ومن قال الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری بیوی کو طلاق ہے حالانکہ فلاں پہلے ہی مر چکا ہے اور حالف کو اس کا بخوبی علم ہے تو حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ حالف نے فلاں میں ایسی حیات تصور کر کے اس کے قتل پر اپنی یمین منعقد کی ہے کہ اللہ کی قدرت سے یہ حیات ممکن اور متصور ہے لہٰذا قسم پوری کرنا متصور ہوگا اور اس کی یہ یمین منعقد ہوگی، لیکن چوں کہ ظاہراً اور عادتاً وہ فلاں کے قتل سے قاصر اور عاجز ہے اس لیے شرطِ طلاق (یعنی عدم قتل) پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہوجائے گا۔ لیکن اگر حالف کو فلاں کی موت کا علم نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں اس کی قسم فلاں کی زندگی سے متعلق ہوگی جب کہ فلاں کی زندگی ختم ہوچکی ہے اس لیے قسم پوری کرنا متصور نہیں ہوگا اور جب قسم پوری کرنا متصور نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ قسم بھی منعقد نہیں ہوگی اور حالف حانث بھی نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پیالے میں پانے والے مسئلے میں حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا جو اختلاف ہے وہی اختلاف یہاں بھی جاری ہوگا یعنی حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں چوں کہ یمین کا متصور البر ہونا شرط ہے اور وہ یہاں معدوم ہے، لہٰذا حالف حانث نہیں ہوگا جب کہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حانث ہوجائے گا، کیوں کہ ان کے یہاں قسم کا متصور الوجود ہونا شرط نہیں ہے۔ فقط واللّٰہ أعلم وعلمہ أتم.

بَابُ الْيَمِيْنِ فِيْ تَقَاضِي الدَّرَاهِمِ

یہ باب دراہم کا تقاضا کرنے کے حوالے سے قسم کھانے کے بیان میں ہے

قَالَ وَمَنْ حَلَفَ لَيَقْضِيَنَّ دَيْنَهُ إِلَى قَرِيْبٍ فَهُوَ مَادُوْنَ الشَّهْرِ، وَإِنْ قَالَ إِلَى بَعِيْدٍ فَهُوَ أَكْثَرُ مِنَ الشَّهْرِ، لِأَنَّ مَادُوْنَهُ يُعَدُّ قَرِيْبًا، وَالشَّهْرُ وَمَازَادَ عَلَيْهِ يُعَدُّ بَعِيْدًا، وَلِهٰذَا يُقَالُ عِنْدَ بُعْدِ الْعَهْدِ مَالَقِيْتُكَ مُنْذُ شَهْرٍ، وَمَنْ حَلَفَ لَيَقْضِيَنَّ فُلَانًا دَيْنَهُ الْيَوْمَ فَقَضَاهُ، ثُمَّ وَجَدَ فُلَانٌ بَعْضَهَا زُيُوْفًا أَوْ بَنَهْرَجَةً أَوْ مُسْتَحِقَّةً لَمْ يَحْنَثِ الْحَالِفُ، لِأَنَّ الزِّيَافَةَ عَيْبٌ، وَالْعَيْبُ لَايَعْدِمُ الْجِنْسَ وَلِهٰذَا لَوْ تَجَوَّزَ بِهِ صَارَ مُسْتَوْفِيًا فَوُجِدَ شَرْطُ الْبِرِّ، وَقَبْضُ الْمُسْتَحِقَّةِ صَحِيْحٌ وَلَايَرْتَفِعُ بِرَدِّهِ الْبِرُّ الْمُتَحَقِّقُ، وَإِنْ وَجَدَهَا رَصَاصًا أَوْ سَتُوْقَةً حَنِثَ، أَنَّهُمَا لَيْسَا مِنْ جِنْسِ الدَّرَاهِمِ حَتّٰى لَايَجُوْزُ التَّجَوُّزُ بِهِمَا فِي الصَّرْفِ وَالسَّلَمِ، وَإِنْ بَاعَهُ بِهَا عَبْدًا وَقَبَضَهُ بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهِ، لِأَنَّ قَضَاءَ الدَّيْنِ طَرِيْقُهُ الْمُقَاصَّةُ وَقَدْ تَحَقَّقَتْ بِمُجَرَّدِ الْبَيْعِ فَكَأَنَّهُ شَرْطُ الْقَبْضِ لِيَتَقَرَّرَ بِهِ، وَإِنْ وَهَبَهَا لَهُ يَعْنِي الدَّيْنَ لَمْ يَبَرَّ لِعَدَمِ الْمُقَاصَّةِ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ فِعْلُهُ، وَالْهِبَةُ إِسْقَاطٌ مِنْ صَاحِبِ الدَّيْنِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں عنقریب اس کا قرض ادا کروں گا تو اس سے ایک ماہ سے کم وقت مراد ہوگا اور اگر اس نے إلى بعيد کہا تو یہ ایک ماہ سے زاد مدت کے لیے ہوگا کیوں کہ ایک ماہ سے کم مدتِ قریبہ شمار ہوتی ہے اور ایک ماہ یا اس سے زائد کی مدت مدتِ بعیدہ شمار ہوتی ہے، اسی لیے کچھ عرصہ بعد کے لیے مالقيتك منذ شهر بولا جاتا ہے۔ جس نے قسم کھائی میں آج فلاں کا قرضہ ادا کروں گا چنانچہ اس نے ادا کردیا پھر فلاں کو اس میں کچھ کھوئے دراہم ملے یا مستردکردہ یا کسی کے مستحق نکلے ہوئے دراہم ملے تو حالف حانث نہیں ہوگا کیوں کہ کھوٹا ہونا عیب ہے اور عیب جنس کو معدوم نہیں کرتا اسی لیے اگر لینے والا چشم پوشی کرکے اسے لے لے تو وہ وصول کرنے والا ہوجائے گا تو قسم پوری ہونے کی شرط پائی گئی۔

اور مستحقہ دراہم پر قبضہ کرنا صحیح ہے اور مستحقہ مستحق کو واپس دینے سے پوری ہوئی قسم مسترد نہیں ہوگی۔ اور اگر حالف نے ان دراہم کو رصاص یا ستوقہ پایا تو حانث ہوجائے گا، کیوں کہ یہ دونوں دراہم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ بیع صرف اور سلم میں چشم پوشی کرکے انھیں لینا جائز نہیں ہے اور اگر حالف نے قرض خواہ سے دین کے عوض کوئی غلام فروخت کیا تو اس نے اپنی قسم پوری کردی،

کیوں کہ قضائے دین کا ایک طریقہ مقاصہ ہے اور محض بیع سے مقاصہ متحقق ہوگیا تو گویا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے قبضہ کی شرط لگا دی ہے تا کہ قبضہ سے بیع ثابت ہو جائے اور اگر قرض خواہ نے حالف کو اپنا قرضہ ھبہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم کو پوری کرنے والا نہیں ہوگا، کیوں کہ مقاصہ معدوم ہے، کیوں کہ ادا کرنا مقروض کا کام ہے اور ھبہ قرض خواہ کی طرف سے اسقاط ہے۔

اللغاتُ:

﴿لیقضین﴾ ضرور ادا کرے گا۔ ﴿دون﴾ کم تر۔ ﴿بعید﴾ دور۔ ﴿یُعدّ﴾ شمار کیا جاتا ہے۔ ﴿شہر﴾ مہینہ۔ ﴿بعد﴾ دوری۔ ﴿عھد﴾ زمانہ۔ ﴿زیوف﴾ کھوٹے۔ ﴿بنھرجۃ﴾ ردّی، غیر رائج۔ ﴿تجوّز﴾ چشم پوشی کرے، اجازت دے دے۔ ﴿رصاصہ﴾ سکے کی دھات کا رانگ کا بنا ہوا۔ ﴿ستوقہ﴾ جعلی، چاندی سے ملمع کیا ہوا، پیتل کا سکہ۔ ﴿مقاصّہ﴾ ادلا بدلی، سامان کی سامان کے عوض بیع۔

عنقریب قرض ادا کرنے کی قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہ بخدا میں عنقریب فلاں کا قرض ادا کروں گا تو إلی قریب سے ایک ماہ سے کم مدت مراد ہوگی اور ایک ماہ سے کم میں ادا کرنے سے وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا اور اگر اس نے إلی بعید کہا تو اس سے ایک ماہ یا اس سے زائد مدت مراد ہوگی، کیوں کہ عرف میں ایک ماہ سے کم مدت کو قریبی مدت کہتے ہیں اور ایک ماہ یا اس سے زائد کو مدتِ بعیدہ کہتے ہیں اسی لیے اگر دو عربی لوگ کچھ عرصہ بعد ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو یوں کہتے ہیں مَالَقِیْتُ منذ شھر یعنی میں نے ایک مہینے سے آپ سے نہیں ملاقات کی۔

اگر کسی نے یہ کہا کہ میں آج فلاں کا قرض ادا کروں گا پھر اس نے اسی دن فلاں کا قرض ادا کر دیا لیکن ادا کیے ہوئے دراہم میں سے قرض خواہ کو کچھ کھوٹے دراہم ملے یا بنھرجہ یعنی ایسے دراہم ملے جنہیں تاجروں نے رجیکٹ اور مسترد کر دیا ہو یا وہ دراہم کسی دوسرے شخص کے مستحق نکل گئے ہوں تو ان صورتوں میں حالف حانث نہیں ہوگا اور وہ اپنی قسم میں سچا شمار ہوگا، اس لیے کہ دراہم کا کھوٹا ہونا عیب تو ہے لیکن ایسا عیب نہیں ہے کہ جنس دراہم ہی کو معدوم کر دے اسی لیے اگر قرض خواہ چشم پوشی کر کے زیوفہ دراہم لے لے تو اسے وصول کرنے والا شمار کیا جائے گا اسی طرح مستحق نکلے ہوئے دراہم لینے سے بھی قرضہ وصول ہو جاتا ہے اور دونوں صورتوں میں قسم پوری ہو جاتی ہے لہٰذا حالف کے حانث ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اگر دراہم مستحقہ لینے کے بعد قرض خواہ ان دراہم کو مستحق لوٹا دے تو بھی صحتِ قسم پر کوئی آنچ نہیں آئے گی اور قسم حسب سابق متحقق اور پوری ہی رہے گی۔

وإن وجدھا رصاصاً الخ فرماتے ہیں کہ اگر قرض خواہ نے حالفِ مدیون کے دیے ہوئے دراہم کو رانگے کا بنا ہوا پایا یا ستوقہ یعنی سرطاقہ پایا (پیتل کے سکے میں دونوں طرف سے چاندی جڑی ہو) تو حالف حانث ہو جائے گا اس لیے کہ ادا کرنا نہیں پایا گیا، کیوں کہ رصاصہ اور ستوقہ دراہم کی جنس سے نہیں ہیں اسی لیے بیع صرف اور سلم میں چشم پوشی کر کے رصاصہ اور ستوقہ کو لینا درست اور جائز نہیں ہے، بہر حال یہ دراہم نہیں ہیں اور ان کو ادا کرنے سے حالف اپنی قسم میں سچا نہیں ہوگا اس لیے حانث ہو جائے گا۔

وإن باعہ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حالف نے قرض خواہ کے دین کے عوض اس کے ہاتھ اپنا غلام فروخت کیا اور قرض خواہ

نے اس پر قبضہ کرلیا تو حالف کو ادا کنندہ شمار کیا جائے گا اور وہ اپنی قسم میں سچا شمار ہوگا، کیوں کہ ادائیگیٔ دین کا ایک طریقہ مقاصہ یعنی ادلا بدلی کرنا ہے اور بیع سے مقاصہ متحقق ہو چکا ہے لیکن اس کے ساتھ قبضہ کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے تا کہ ہر اعتبار سے بیع کامل اور مکمل ہو جائے۔ اس کے برخلاف اگر قرض خواہ مدیون یعنی حالف کو اپنا قرض ھبہ کر دے تو یہ اداء شمار نہیں ہوگا اور اس وجہ سے حالف اپنی یمین میں سچا نہیں شمار کیا جائے گا، اس لیے کہ اس صورت میں مقاصہ معدوم ہے، کیوں کہ ادا کرنا محلوف علیہ کا کام ہے جب کہ ھبہ قرض خواہ کی طرف سے ہوتا ہے اور اسقاط ہوتا ہے اور فعل اور اسقاط میں تضاد ہے اس لیے اس صورت میں حالف حانث ہو جائے گا۔

وَمَنْ حَلَفَ لَايَقْبِضُ دَيْنَهُ دِرْهَمًا دُوْنَ دِرْهَمٍ فَقَبَضَ بَعْضَهُ لَمْ يَحْنَثْ حَتّٰى يَقْبِضَ جَمِيْعَهُ مُتَفَرِّقًا، لِأَنَّ الشَّرْطَ قَبْضُ الْكُلِّ لٰكِنَّهُ بِوَصْفِ التَّفَرُّقِ، أَلَا يَرٰى أَنَّهُ أَضَافَ الْقَبْضَ إِلٰى دَيْنٍ مُعَرَّفٍ مُضَافٍ إِلَيْهِ فَيَنْصَرِفُ إِلٰى كُلِّهِ فَلَايَحْنَثُ إِلَّا بِهِ، فَإِنْ قَبَضَ دَيْنَهُ فِيْ وَزْنَيْنِ وَلَمْ يَتَشَاغَلْ بَيْنَهُمَا إِلَّا بِعَمَلِ الْوَزْنِ لَمْ يَحْنَثْ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِتَفْرِيْقٍ، لِأَنَّهُ قَدْ يَتَعَذَّرُ قَبْضُ الْكُلِّ دَفْعَةً وَاحِدَةً عَادَةً فَيَصِيْرُ هٰذَا الْقَدْرُ مُسْتَثْنًى عَنْهُ، وَمَنْ قَالَ إِنْ كَانَ لِيْ إِلَّا مِائَةُ دِرْهَمٍ فَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ فَلَمْ يَمْلِكْ إِلَّا خَمْسِيْنَ دِرْهَمًا لَمْ يَحْنَثْ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهُ عُرْفًا نَفْيُ مَازَادَ عَلَى الْمِائَةِ، وَلِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ الْمِائَةِ اسْتِثْنَاؤُهَا بِجَمِيْعِ أَجْزَائِهَا وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ غَيْرُ مِائَةٍ أَوْسِوٰى مِائَةٍ، لِأَنَّ كُلَّ ذٰلِكَ أَدَاةُ الْإِسْتِثْنَاءِ.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنے قرض پر تھوڑا تھوڑا (ایک ایک درہم کر کے) کر کے قبضہ نہیں کرے گا پھر اس نے کچھ دین پر قبضہ کیا تو حانث نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اسی طرح تھوڑا تھوڑا کر کے پورے دین پر قبضہ کرے، اس لیے کہ پورے پر تھوڑا تھوڑا کر کے قبضہ کرنا شرط تھا۔ کیا دکھتا نہیں کہ حالف نے ایسے دین کی طرف قبضہ کو منسوب کیا ہے جو معروف ہے اور اسی کی طرف مضاف ہے لہٰذا یہ حکم پورے دین کی طرف منسوب ہوگا اور پورے دین کو متفرق طور پر قبضہ کیے بغیر حالف حانث نہیں ہوگا۔ پھر اگر اس نے دو مرتبہ وزن کر کے اپنا دین وصول کیا اور ان دونوں وزنوں میں صرف وزن کے کام میں مشغول رہا تو حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ متفرق کر کے لینا نہیں ہے، کیوں کہ کبھی عادتاً ایک مرتبہ پورے دین پر قبضہ کرنا متعذر ہوتا ہے، لہٰذا تفریق کی یہ مقدار اس سے مستثنیٰ ہوگی۔

جس نے کہا اگر میرے پاس سو دراہم کے علاوہ کچھ ہو تو میری بیوی کو طلاق ہے پھر وہ صرف پچاس دراہم ہی کا مالک ٹھہرا تو حانث نہیں ہوگا اس لیے کہ عرفاً اس سے سو دراہم سے زیادہ کی نفی مقصود ہوتی ہے، اور اس لیے کہ سو کا استثناء سو کے پورے اجزاء کا استثناء ہو گیا ایسے ہی اگر اس نے غیر مائۃ کہا یا سوی مائۃ کہا کیوں کہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔

اللغات:

﴾دون﴿ علاوہ۔ ﴾متفرق﴿ علیحدہ علیحدہ۔ ﴾دین﴿ قرضہ۔ ﴾دفعة﴿ ایک بار دینا۔ ﴾یتعذّر﴿ دشوار ہوتا ہے۔
﴾مائة﴿ ایک سو۔

دین وغیرہ پر قسم کی چند صورتیں:

عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنے دین پر تھوڑا تھوڑا کرکے قبضہ نہیں کرے گا بلکہ یک مشت قبضہ کرے گا پھر اس نے دین کے کچھ حصے مثلاً ایک ہزار میں سے دو سو پر قبضہ کرلیا تو محض دو سو پر قبضہ کرنے سے وہ حالف حانث نہیں ہوگا جب تک کہ پورے دین پر اسی طرح تھوڑا تھوڑا کرکے قبضہ نہ کرلے، کیوں کہ شرط یہ ہے کہ پورے دین پر تھوڑا تھوڑا کرکے قبضہ نہیں کرے گا اور یہاں اس نے صرف دین کے ایک حصے پر قبضہ کیا ہے، اس لیے اس کے حانث ہونے کا مطلب ہی نہیں ہے، اور پھر جب اس نے قبضہ کو دین معرفہ یعنی اپنے دین کی طرف مضاف کیا ہے تو ظاہر ہے کہ پورے دین پر قبضہ کرنے سے ہی اس کی قسم پوری ہوگی اس لیے دین کے معمولی سے حصے پر قبضہ کرنے کی وجہ سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

پھر اگر دین از قبیل مازون ہو اور اس نے دو مرتبہ وزن کرکے اس پر قبضہ کیا اور دونوں دفعہ وزن کرتے ہوئے صرف وزن ہی کرتا رہا، اس کے علاوہ کسی اور کام میں وہ مشغول نہیں ہوا تو بھی حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی دفعہ پورے دین پر قبضہ کرنا مشکل اور متعذر ہو جاتا ہے اور اسے دو مرتبہ وزن کرکے علاحدہ علاحدہ اس پر قبضہ کیا جاتا ہے، اس لیے یہ تفریق شرط سے مستثنیٰ ہوگی اور متفرق طور پر قبضہ کرنے کے باوجود حالف حانث نہیں ہوگا۔

(۲) کسی شخص نے کہا کہ اگر میرے پاس سو دراہم کے علاوہ کچھ اور دراہم ہوں تو میری بیوی کو طلاق ہے پھر جب اس کی تلاشی لی گئی تو اس کے پاس صرف پچاس ہی درہم نکلے تو وہ حانث نہیں ہوگا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی، کیوں کہ عرف میں اس طرح کے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ اس کے پاس سو سے زائد دراہم نہ ہوں اور یہاں اس کی کل کائنات پچاس ہی دراہم نکلی ہے اور جب سو کا استثناء ہے تو اس میں پچاس کا بھی استثناء ہوگا، کیوں کہ پچاس سو کا جزء ہے اور ظاہر ہے کہ جب حالف کے حق میں کل معدوم ہے تو جزء بھی معدوم ہوگا اور پچاس دراہم کا مالک ہونے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

وكذلك الخ فرماتے ہیں إن كان لي إلاّ مائة درهم کہنے کا جو حکم ہے وہی حکم غير مائة اور سوى مائة کہنے کا بھی ہے کیوں کہ الاّ کی طرح غير اور سوى بھی حروفِ استثناء ہیں۔

مَسَائِلُ مُتَفَرِّقَةٌ: وَإِذَا حَلَفَ لَايَفْعَلُ كَذَا تَرَكَهُ أَبَدًا، لِأَنَّهُ نَفْيُ الْعَامِ مُطْلَقًا فَعَمَّ الْإِمْتِنَاعُ ضَرُوْرَةَ عُمُوْمِ النَّفْيِ، وَإِنْ حَلَفَ لَيَفْعَلَنَّ كَذَا فَفَعَلَهُ مَرَّةً وَاحِدَةً بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهِ، لِأَنَّ الْمُلْتَزَمَ فِعْلٌ وَاحِدٌ غَيْرُ عَيْنٍ إِذِ الْمَقَامُ مَقَامُ الْإِثْبَاتِ فَيَبَرُّ بِأَيِّ فِعْلٍ فَعَلَهُ، وَإِنَّمَا يَحْنَثُ لِوُقُوْعِ الْيَأْسِ عَنْهُ وَذٰلِكَ بِمَوْتِهِ أَوْ بِفَوَاتِ مَحَلِّ الْفِعْلِ، وَإِذَا اسْتَحْلَفَ الْوَالِيْ رَجُلًا لَيُعْلِمَنَّهُ بِكُلِّ دَاعِرٍ دَخَلَ الْبَلَدَ فَهٰذَا عَلٰى حَالِ وِلَايَتِهِ خَاصَّةً، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهُ دَفْعُ شَرِّهِ أَوْ شَرِّ غَيْرِهِ بِزَجْرِهِ فَلَايُفِيْدُ فَائِدَتَهُ بَعْدَ زَوَالِ سَلْطَنَتِهِ، وَالزَّوَالُ بِالْمَوْتِ وَكَذَا بِالْعَزْلِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ.

ترجمه: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ایسا نہیں کرے گا تو اسے ہمیشہ کے لیے چھوڑ دے، کیوں کہ اس نے مطلقاً عام کی نفی کی ہے، لہٰذا

عموم نفی کی ضرورت سے امتناع بھی عام ہوگا۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ ایسا ضرور کرے گا پھر ایک مرتبہ وہ کام کرلیا تو اپنی قسم میں سچا ہوجائے گا، کیوں کہ جو چیز اس نے لازم کی ہے وہ غیر متعین طور پر ایک مرتبہ کرنا ہے، کیوں کہ یہ مقام مقامِ اثبات ہے لہٰذا جو بھی کام وہ کرے گا سچا ہوجائے گا، اور اس فعل کے کرنے سے ناامید ہونے کے وقت ہی حانث ہوگا اور ناامیدی یا تو اس کی موت سے متحقق ہوگی یا محل فوت ہونے سے متحقق ہوگی۔

اگر حاکم نے کسی شخص سے قسم لی کہ اس ملک میں جو بھی شر پسند داخل ہوگا مستحلَف حاکم وقت کو اس کی اطلاع دے گا تو یہ قسم اس حاکم کی ولایت تک ہی برقرار رہے گی، کیوں کہ قسم کا مقصود شر پسند کو ڈانٹ کر اس کے یا اس کے علاوہ کے شر کو ختم کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ حاکم کی حکومت کے ختم ہونے کے بعد یہ زجر کوئی فائدہ نہیں دے گی اور اس کی سلطنت یا تو موت سے ختم ہوگی یا ظاہر الروایہ کے مطابق عزل (معزول کردیئے جانے) سے ختم ہوگی۔

اللغاتُ:

﴿ترکه﴾ اس کو چھوڑ دے۔ ﴿مرة﴾ ایک بار۔ ﴿برّ﴾ قسم کو پورا کرنا۔ ﴿ملتزم﴾ اپنے ذمے کیا جانے والا کام۔ ﴿یأس﴾ مایوسی۔ ﴿داعر﴾ فسادی، بدکار۔ ﴿زجر﴾ ڈانٹنا، روکنا۔ ﴿عزل﴾ معزولی۔

اثبات اور نفی میں قسم کی مقدار کیا ہوگی:

عبارت میں تین مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ بخدا میں چائے نہیں پیوں گا تو اب اس پر لازم ہے کہ وہ ہمیشہ ہمیش کے لیے چائے پینا ترک کردے کیوں کہ اس نے مطلقاً چائے پینے کی نفی کی ہے، لہٰذا یہ نفی عموم کی متقاضی ہوگی اور اسے ہمیشہ ہمیش کے لیے چائے کی لذت سے محروم ہونا پڑے گا اور اگر وہ چائے پیئے گا تو کفارۂ یمین ادا کرنا ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی واللہ میں اس جائے نماز پر ضرور نماز پڑھوں گا تو اگر وہ ایک مرتبہ بھی اس پر نماز پڑھ لے گا اپنی قسم میں سچا ہوجائے گا، کیوں کہ اس نے غیر متعین طور پر نماز پڑھنا لازم کیا ہے اور چوں کہ اس یمین میں اثبات ملحوظ ہے یعنی کرنا، نماز پڑھنا تو ایک مرتبہ بھی فعل صلاۃ کے اثبات سے وہ اپنی قسم میں سچا ہوجائے گا۔ اور اس وقت تک یہ شخص حانث نہیں ہوگا، جب تک وہ نماز پڑھنے سے ناامید اور مایوس نہ ہوجائے اور یہ ناامیدی یا تو اس کی موت سے متحقق ہوگی یا پھر مذکورہ جائے نماز کے معدوم ہونے سے، لیکن جب تک یہ دونوں چیزیں قائم ہیں اس وقت تک اس کے حانث ہونے کا وہم وگمان بھی بے کار ہے۔

(۳) حاکم وقت نے ایک شخص سے قسم لی کہ تم قسم کھاؤ اگر ہمارے ملک میں کوئی شر پسند یا دہشت گرد داخل ہوگا تو تم ضرور ہمیں اس کی اطلاع دوگے اور اس شخص نے قسم کھا کر اطلاع دینے کا وعدہ کرلیا تو یہ قسم اسی وقت تک قائم اور موثر ہوگی جب تک اس حاکم کی حکومت برقرار رہے گی، کیوں کہ قسم لینے کا فائدہ اور مقصد یہ ہے کہ حاکم اس شر پسند کی سرزنش کرے تاکہ اس کا شر دور ہوجائے اور وہ ملک پر دہشت گردانہ حملہ کرنے سے باز رہے اور اسے دیکھ کر ملکی دہشت گردوں کے بھی کان کھڑے ہوجائیں اور وہ بھی اندرونِ ملک اس طرح کی کوئی حرکت کرنے سے رک جائیں اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد اور یہ فائدہ اسی وقت حاصل ہوگا جب مذکورہ حاکم کی حکومت

برقرار رہے اس لیے ہم نے قسم کو اس کی حکومت کی بقاء تک باقی اور برقرار رکھا ہے اور زوالِ حکومت کے بعد چوں کہ زجر وتوبیخ کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا اس لیے زوالِ سلطنت کے بعد قسم بھی باقی نہیں رہے گی اور زوال یا تو حاکم وقت کے مرنے سے ہوگا یا پھر سربراہِ اعلیٰ کی طرف سے اسے معزول کرنے سے ہوگا۔

وَمَنْ حَلَفَ أَنْ يَهَبَ عَبْدَهُ لِفُلَانٍ فَوَهَبَهُ وَلَمْ يَقْبَلْ فَقَدْ بَرَّ فِي يَمِينِهِ، خِلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ يَعْتَبِرُهُ بِالْبَيْعِ، لِأَنَّهُ تَمْلِيكٌ مِثْلُهُ، وَلَنَا أَنَّهُ عَقْدُ تَبَرُّعٍ فَيَتِمُّ بِالْمُتَبَرِّعِ، وَلِهٰذَا يُقَالُ وَهَبَ وَلَمْ يَقْبَلْ، وَلِأَنَّ الْمَقْصُودَ إِظْهَارُ السَّمَاحَةِ وَذٰلِكَ يَتِمُّ بِهِ، وَأَمَّا الْبَيْعُ فَمُعَاوَضَةٌ فَاقْتَضَى الْفِعْلَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَمَنْ حَلَفَ لَايَشُمُّ رَيْحَانًا فَشَمَّ وَرْدًا أَوْيَا سَمِينًا لَايَحْنَثُ، لِأَنَّهُ اسْمٌ لِمَا لَاسَاقَ لَهُ وَلَهُمَا سَاقٌ، وَلَوْ حَلَفَ لَايَشْتَرِي بَنَفْسَجًا وَلَانِيَّةَ لَهُ فَهُوَ عَلٰى دُهْنِهِ اعْتِبَارًا لِلْعُرْفِ وَلِهٰذَا يُسَمّٰى بَائِعُهُ بَائِعَ الْبَنَفْسَجِ، وَالشِّرَاءُ يَبْتَنِي عَلَيْهِ، وَقِيْلَ فِي عُرْفِنَا تَقَعُ عَلَى الْوَرَقِ وَإِنْ حَلَفَ عَلَى الْعَدَدِ فَالْيَمِينُ عَلَى الْوَرَقِ، لِأَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِيهِ، وَالْعُرْفُ مُقَرِّرٌ لَهُ وَفِي الْبَنَفْسَجِ قَاضٍ عَلَيْهِ.

ترجمہ: جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو اپنا غلام ہدیہ کرے گا پھر اس نے فلاں کو وہ غلام ہدیہ کیا، لیکن فلاں نے اسے قبول نہیں کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہوگیا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے چنانچہ وہ اسے بیع پر قیاس کرتے ہیں اس لیے کہ بیع کی طرح ھبہ بھی تملیک ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ھبہ عقد تبرع ہے، لہٰذا متبرع کی طرف سے یہ تام ہو جائے گا اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ایک نے ھبہ کیا مگر دوسرے نے قبول نہیں کیا۔ اور اس لیے کہ ھبہ کا مقصد بخشش کا اظہار ہے اور یہ اظہار ھبہ کرنے سے تام ہو جاتا ہے۔ رہی بیع تو وہ عقد معاوضہ ہے لہٰذا یہ عقد جانبین سے فعل کا متقاضی ہوگا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ریحان نہیں سونگھے گا پھر اس نے گلاب یا جاسمین کا پھول سونگھ لیا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ ریحان اس چیز کا نام ہے جس میں تنہ نہیں ہوتا حالانکہ گلاب اور جاسمین میں تنہ ہوتا ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گلِ بنفشہ نہیں خریدے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو عرف کا اعتبار کرتے ہوئے یہ قسم روغنِ بنفشہ سے متعلق ہوگی، اس لیے روغنِ بنفشہ فروخت کرنے والے کو بائع البنفسج کہتے ہیں اور شراء بیع ہی پر مبنی ہوتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ ہمارے عرف میں یہ قسم بنفشہ کے پتوں سے متعلق ہوگی۔ اور اگر کسی نے ورد پر قسم کھائی تو قسم اس کے پتی پر واقع ہوگی، اس لیے کہ لفظ ورد پتیوں کے لیے حقیقت ہے اور عرف بھی اسی معنی کو ثابت کرتا ہے اور بنفشہ میں عرف اس پر حاکم ہے۔

اللغات:

﴿یھب﴾ ہبہ کردے گا، تحفہ دے دے گا۔ ﴿برّ﴾ قسم کو پورا کردیا۔ ﴿تملیك﴾ مالک بنانا۔ ﴿یتم﴾ پورا ہو جائے گا۔ ﴿سماحة﴾ فیاضی۔ ﴿لایشم﴾ نہیں سونگے گا۔ ﴿ریحان﴾ خوشبودار چیز۔ ﴿ورد﴾ گلاب کا پھول۔ ﴿یاسمین﴾ چنبلی۔ ﴿ساق﴾ تنا، ڈنڈی۔ ﴿دھن﴾ تیل۔ ﴿یبتنی﴾ مبنی ہوتا ہے، موقوف ہوتا ہے۔ ﴿مقرر﴾ ثابت کرجانے والا۔

ہدیہ کرنے کی قسم:

عبارت میں چار مسئلے مذکور ہیں:

(۱) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو اپنا غلام ہدیہ کردے گا چنانچہ اپنی قسم کا پاس ولحاظ کرتے ہوئے اس نے فلاں کو وہ غلام ہدیہ کردیا، لیکن فلاں نے اسے قبول نہیں کیا تو بھی ہمارے یہاں یہ ھبہ مکمل ہوگیا اور حالف اپنی قسم پوری کرنے والا شمار ہوگا جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ھبہ ہی تام نہیں ہوا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے اسے بیع پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح بیع تملیک ہے اور اس میں جانبین سے ایجاب وقبول شرط ہے اسی طرح ھبہ بھی عقد تملیک ہے اور اس کی تمامیت کے لیے بھی واہب کا ایجاب یعنی ھبہ کرنا اور موہوب لہ کا اسے قبول کرنا شرط ہے اور چوں کہ یہاں موہوب لہ کی طرف سے قبول کرنا نہیں پایا گیا اس لیے ھبہ مکمل نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ھبہ عقد تبرع ہے اور ہر طرح کا تبرع متبرع کے فعل تبرع کو انجام دینے سے مکمل ہوجاتا ہے اسی لیے کہتے ہیں کہ زید نے بکر کو بکری ھبہ کی لیکن بکر نے قبول نہیں کیا یعنی بکر کے قبول نہ کرنے سے بھی زید واہب کہلاتا ہے معلوم ہوا کہ تمامیت ھبہ کے لیے موہوب لہ کا شئ موہوب کو قبول کرنا شرط نہیں ہے۔

ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ ہبہ کا مقصود سماحت اور عطاء وبخشش کا اظہار ہے اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے سے تام ہوجاتا ہے لہٰذا اس حوالے سے بھی تمامیتِ ہبہ کے لیے موہوب لہ کا اسے قبول کرنا شرط نہیں ہے اور واہب کے ھبہ کردینے سے وہ اپنی قسم میں سچا ہوجائے گا۔ رہا مسئلہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اسے بیع پر قیاس کرنے کا؟ تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ قیاس درست نہیں ہے، کیوں کہ بیع عقدِ معاوضہ ہے اور عقد معاوضہ میں جانبین سے فعل یعنی ایجاب وقبول ضروری ہے جب کہ ھبہ صرف اور صرف تملیک اور تبرع ہے جس میں جانبین سے فعل شرط نہیں ہے۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ ریحان نہیں سونگھے گا پھر اس نے گلاب یا جاسمین کا پھول سونگھ لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ ریحان اس خوش بو کا نام ہے جس میں ڈنڈی نہیں ہوتی جب کہ گلام اور جاسمین میں تنہ اور ڈنڈی ہوتی ہے اس لیے ورد اور جاسمین ریحان نہیں ہوں گے حالانکہ محلوف علیہ ریحان ہے **فلذا لا یحنث**۔

(۳) کسی نے قسم کھائی کہ وہ گل بنفشہ نہیں خریدے گا اور بوقت یمین اس کی کوئی نیت نہ ہو کہ میری مراد اس کا روغن ہے یا اس کی پتی ہے تو عرف اور رواج کا اعتبار کرتے ہوئے یہ یمین **دھن البنفسج** سے متعلق ہوگی، اسی لیے بنفشہ کا تیل فروخت کرنے والے کو بھی **بائع البنفسج** ہی کہا جاتا ہے اور چوں کہ شراء بیع ہی پر مبنی ہے لہٰذا جو عرف بیع میں ہوگا وہی شراء میں بھی ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ ہمارے عرف میں (یعنی صاحب ہدایہ کے زمانے والے عرف میں یہ یمین بنفشہ کے پتوں سے متعلق ہوگی) لیکن ہمارے یعنی شارح کے عرف میں اس سے بنفشہ کا پھول مراد ہوگا اور اسی سے قسم متعلق ہوگی۔

(۴) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گلاب نہیں خریدے گا تو یہ قسم گلام کے پتوں سے متعلق ہوگی اس لیے کہ ورد کا لفظ ورق کے لیے حقیقت ہے اور عرف میں بھی یہی حقیقت اور یہی معنی راجح ہے، لہٰذا یہی معنی مراد ہوں گے، لیکن بنفشہ میں تیل کا مراد ہونا عرف ہے اور وہاں عرف حقیقت پر حاکم اور غالب۔ لیکن ہمارے زمانے میں بھی ورد سے اس کا پھول مراد ہوگا۔ **و اللّٰہ أعلم و علمه أتم.**

کتاب الأیمان کے بعد کتاب الحدود کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایمان میں حانث ہونے پر جو کفارہ واجب ہوتا ہے وہ عبادت اور عقوبت کے درمیان مشترک ہے اور حدود خالص عقوبت ہیں تو عقوبت کے حوالے سے دونوں میں ایک گونہ مشابہت ہے اسی لیے کتاب الأیمان کے بعد کتاب الحدود کو بیان کیا گیا ہے۔

قَالَ الْحَدُّ لُغَةً هُوَ الْمَنْعُ وَمِنْهُ الْحَدَّادُ لِلْبَوَّابِ، وَفِي الشَّرِيْعَةِ هُوَ الْعُقُوْبَةُ الْمُقَدَّرَةُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰي حَتّٰى لَايُسَمّٰى الْقِصَاصُ حَدًّا، لِأَنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ، وَلَا التَّعْزِيْرُ لِعَدَمِ التَّقْرِيْرِ، وَالْمَقْصَدُ الْأَصْلِيُّ مِنْ شَرْعِهِ الْإِنْزِجَارُ عَمَّا يَتَضَرَّرُ بِهِ الْعِبَادُ، وَالطَّهَارَةُ لَيْسَتْ أَصْلِيَّةٌ فِيْهِ بِدَلِيْلِ شَرْعِهِ فِيْ حَقِّ الْكَافِرِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ حد کے لغوی معنی ہیں روکنا اسی سے دربان کو حداد کہا جاتا ہے، اور شریعت میں حد اس سزاء کا نام ہے جو حق خداوندی کے لیے مقرر کی گئی ہے، اسی لیے قصاص کو حد نہیں کہا جاتا، اس لیے کہ قصاص حق العبد ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہا جاتا، کیوں کہ اس میں تقدیر معدوم ہے اور حد کی مشروعیت کا مقصد اصلی یہ ہے کہ بندوں کے لیے تکلیف دینے والی چیزوں پر تنبیہ کی جائے اور (گناہ سے) پاک ہونا اس کا اصلی مقصد نہیں ہے، کیوں کہ حد تو کافروں کے متعلق بھی مشروع ہے۔

اللغات:

﴿حدّاد﴾ پہرے دار۔ ﴿بوّاب﴾ دربان۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿لایسمّٰی﴾ نہیں کہا جاتا۔ ﴿قصاص﴾ قتل کا بدلہ۔ ﴿تعزیر﴾ سزا۔ ﴿انزجار﴾ رُک جانا۔ ﴿یتضرّر﴾ نقصان اٹھاتے ہیں۔

حد کی لغوی اور شرعی تعریف:

اس عبارت میں حد کے لغوی اور شرعی معنی اور اس کی وجہِ مشروعیت بیان کی گئی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ حد کے لغوی معنی ہیں روکنا، منع کرنا، اسی لیے دربان کو حدّاد کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ ہر کس و ناکس کو داخل نہیں ہونے دیتا اور دخول سے منع کرتا ہے۔

حد کے شرعی معنی ہیں ایسی عقوبت جو خالص اللہ کا حق بن کر مقدر ہو اسی لیے قصاص کو حد نہیں کہا جاتا، کیوں کہ اس میں بندے کا حق متعلق ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہا جاتا اس لیے کہ تعزیر کی کوئی حتمی اور یقینی تقدیر نہیں ہے اور اس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ اور حد کی مشروعیت کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جو چیزیں بندوں کے لیے تکلیف دہ ہیں (مثلاً سرقہ اور بہتان وغیرہ) ان کا سد باب کیا جائے اور دوسروں کو اس طرح کی حرکتوں سے باز رکھا جائے۔

اور طہارت یعنی گناہوں سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے، اس لیے کہ حد کافر پر بھی جاری ہوتی ہے حالانکہ وہ بدبخت ستر نہان کے بعد بھی گناہوں سے پاک صاف نہیں ہوتا۔

قَالَ الزِّنَاءُ يَثْبُتُ بِالْبَيِّنَةِ وَالْإِقْرَارِ، وَالْمُرَادُ ثُبُوْتُهُ عِنْدَ الْإِمَامِ، لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ دَلِيْلٌ ظَاهِرٌ وَكَذَا الْإِقْرَارُ، لِأَنَّ الصِّدْقَ فِيْهِ مَرَجَّحٌ لَاسِيَّمَا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِثُبُوْتِهِ مَضَرَّةٌ وَمَعَرَّةٌ، وَالْوُصُوْلُ إِلَى الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ مُتَعَذِّرٌ فَيُكْتَفٰى بِالظَّاهِرِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ زنا بینہ اور اقرار سے ثابت ہوتا ہے اور ثبوت سے امام کے پاس ثابت ہونا مراد ہے اس لیے کہ بینہ ظاہری دلیل ہے نیز اقرار بھی ظاہری دلیل ہے، کیوں کہ اقرار میں سچائی غالب ہوتی ہے بالخصوص ان اشیاء میں جن میں اس کے ثبوت سے نقصان اور شرمندگی ہو اور علم یقینی تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لیے ظاہر پر اکتفاء کرلیا جاتا ہے۔

اللغات:

﴿بيّنة﴾ گواہی۔ ﴿صدق﴾ سچائی۔ ﴿مرجح﴾ ترجیح والا ہوتا ہے۔ ﴿مضرّة﴾ نقصان۔ ﴿معرّة﴾ شرمندگی۔ ﴿وصول﴾ پہنچنا۔

زنا کے ثبوت کا طریقہ اور ثبوت کا مطلب:

مسئلہ یہ ہے کہ زنا یا تو گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے یا زانی کے اقرار سے اور ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بینہ یا اقرار کا ملاحظہ کرنے کے بعد امام المسلمین اسے زنا تسلیم کرکے اس پر حد جاری کردے نفسِ ثبوت مراد نہیں ہے، کیوں کہ زنا فعل حسی ہے اور نفس الامر میں اس کا ثبوت کسی بینہ یا اقرار کا محتاج نہیں ہے، البتہ اس بینہ یا اقرار سے جو زنا ثابت ہوگا اس پر اسی وقت حکم لگایا جائے گا جب قاضی اور مفتی کے پاس اس کا ثبوت ہوجائے، کیوں کہ بینہ ظاہری دلیل ہے اور قاضی ظاہر کے مطابق ہی حکم لگاتا ہے نیز اقرار بھی حجت ظاہرہ ہے اس لیے کہ اس میں صدق کا اور اقرار کے واقع کے مطابق ہونے کا پہلو غالب رہتا ہے خصوصاً اس چیز میں جہاں اس سے نقصان اور شرمندگی ہو اور حد میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ زانی کے بدن کو تکلیف بھی ہوتی ہے اور اسے عار اور شرمندگی بھی ہوتی ہے اور چوں کہ زانی کے فعل تک کما حقہ رسائی ممکن بھی نہیں ہے، اس لیے بھی دلیل ظاہری پر اکتفاء اور اعتماد کرلیا جائے گا اور اسی کے

مطابق فیصلہ ہوگا۔

قَالَ فَالْبَيِّنَةُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَةٌ مِنَ الشُّهُوْدِ عَلٰى رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ بِالزِّنَا لِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ (سورة النساء: ١٥)، وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ (سورة النور: ٤)، وَقَالَ ❶ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلَّذِيْ قَذَفَ امْرَأَتَهُ ائْتِ بِأَرْبَعَةٍ يَشْهَدُوْنَ عَلٰى صِدْقِ مَقَالَتِكَ، وَلِأَنَّ فِي اشْتِرَاطِ الْأَرْبَعَةِ يَتَحَقَّقُ مَعْنَى السَّتْرِ وَهُوَ مَنْدُوْبٌ إِلَيْهِ وَالْإِشَاعَةُ ضِدُّهُ، وَإِذَا شَهِدُوْا يَسْأَلُهُمُ الْإِمَامُ عَنِ الزِّنَاءِ مَا هُوَ وَكَيْفَ هُوَ وَأَيْنَ زَنٰى وَمَتٰى زَنٰى، لِأَنَّ ❷ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَفْسَرَ مَا عِزًّا عَنِ الْكَيْفِيَّةِ وَعَنِ الْمَزْنِيَةِ، وَلِأَنَّ الْاِحْتِيَاطَ فِيْ ذٰلِكَ وَاجِبٌ لِأَنَّهُ عَسَاهُ غَيْرُ الْفِعْلِ فِي الْفَرَجِ عَنَاهُ أَوْ زَنٰى فِيْ دَارِ الْحَرْبِ أَوْ فِي الْمُتَقَادِمِ مِنَ الزَّمَنِ أَوْ كَانَتْ لَهُ شُبْهَةٌ لَا يَعْرِفُهُ هُوَ وَلَا الشُّهُوْدُ كَوَطْيِ جَارِيَةِ الْاِبْنِ فَيُسْتَقْصٰى فِيْ ذٰلِكَ احْتِيَاطًا لَا لِلدَّرْءِ، فَإِذَا بَيَّنُوْا ذٰلِكَ وَ قَالُوْا رَأَيْنَا وَطْيَهَا فِيْ فَرْجِهَا كَالْمِيْلِ فِي الْمُكْحَلَةِ وَسَالَ الْقَاضِي عَنْهُمْ فَعُدِّلُوْا فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ حَكَمَ بِشَهَادَتِهِمْ وَلَمْ يَكْتَفِ بِظَاهِرِ الْعَدَالَةِ فِي الْحُدُوْدِ احْتِيَالًا لِلدَّرْءِ، قَالَ ❸ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ادْرَؤُا الْحُدُوْدَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، بِخِلَافِ سَائِرِ الْحُقُوْقِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَتَعْدِيْلُ السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ نُبَيِّنُهُ فِي الشَّهَادَاتِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، قَالَ فِي الْأَصْلِ يَحْبِسُهُ حَتّٰى يَسْأَلَهُ عَنِ الشُّهُوْدِ لِلْاِتِّهَامِ بِالْجِنَايَةِ وَقَدْ حَبَسَ ❹ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا بِالتُّهْمَةِ، بِخِلَافِ الدُّيُوْنِ حَيْثُ لَا يُحْبَسُ فِيْهَا قَبْلَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ وَسَيَأْتِيْكَ الْفَرْقُ إِنْ شَآءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ گواہی کی صورت یہ ہوگی کہ چار گواہ کسی مرد اور عورت پر زنا کی شہادت دیں اس لیے کہ ارشاد خداوندی ہے، ''ان پر اپنے میں سے چار گواہ تلاش کرو'' دوسری جگہ ارشاد ہے پھر اگر وہ چار گواہ نہ پیش کرسکیں، اور جس شخص نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی تھی اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا تم چار گواہ پیش کرو جو تمہاری بات کی سچائی کی شہادت دیں۔ اور اس لیے کہ چار کی شرط لگانے میں پردہ پوشی کا معنی متحقق ہوتا ہے اور اس میں ستر مستحب ہے جب کہ اسے پھیلا خلاف ستر ہے اور جب گواہ گواہی دیں گے تو امام ان سے زنا کے متعلق دریافت کرے گا کہ زنا کسے کہتے ہیں وہ کیسے ہوتا ہے اور مشہود علیہ نے کہاں زنا کیا ہے اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ کیا، اس لیے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز اسلمیؓ سے زنا کی کیفیت اور مزنیہ عورت کے متعلق پوچھ گچھ کی تھی۔ اور اس لیے اس میں احتیاط کرنا واجب ہے کہ ہوسکتا ہے زانی نے شرم گاہ میں فعلِ زنا کے علاوہ (دیکھنا، بوسہ لینا) مراد لیا ہو یا اس نے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا بہت پرانے زمانے میں کیا ہو یا وہاں شبہہ ہو جس کو زانی اور گواہ کوئی نہ جان سکا ہو جیسے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی، لہٰذا ان تمام کی باریک بینی سے جانچ کرلی جائے تا کہ دفع حد کا کوئی حیلہ مل جائے۔

پھر جب گواہ یہ باتیں بیان کردیں اور یہ کہدیں کہ ہم نے فلاں کو فلانیہ سے اس طرح وطی کرتے ہوئے دیکھا ہے جیسے سرمہ دانی

میں سلائی داخل کی جاتی ہے اور قاضی نے گواہوں کا حالت دریافت کیا اور ظاہر و باطن میں ان کی تعدیل کی گئی تو قاضی ان کی شہادت پر فیصلہ صادر کردے گا اور حدود میں قاضی ظاہری عدالت پر اکتفاء نہیں کرے گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے حتی الامکان حدود کو دفع کرو۔

برخلاف دیگر حقوق کے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں۔ اور ظاہر و باطن کی تعدیل کو کتاب الشہادات میں ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں فرمایا کہ مشہود علیہ کو امام قید میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال معلوم کرلے، کیوں کہ اس پر (عیب) جنایت کی تہمت قائم ہے اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تہمت کی وجہ سے ایک شخص کو محبوس فرمایا تھا۔ برخلاف دیون کے چنانچہ ظہورِ عدالت سے پہلے مقروض کو قید میں نہیں رکھا جائے گا اور عنقریب آپ کے سامنے وجہ فرق بیان کردی جائے گی۔

اللغات:

﴿بینة﴾ گواہی۔ ﴿استشهدوا﴾ گواہ مانگو۔ ﴿قذف﴾ تہمت لگائی، بدکاری کا الزام لگایا۔ ﴿مقال﴾ بات، گفتگو۔ ﴿ستر﴾ پردہ داری۔ ﴿مندوب﴾ مستحب۔ ﴿اشاعة﴾ پھیلانا۔ ﴿استفسر﴾ سوال کیا۔ ﴿عساه﴾ ممکن ہے کہ وہ۔ ﴿عناه﴾ اس کو مراد لیا ہو۔ ﴿درء﴾ ہٹانا۔ ﴿يستقصٰى﴾ مبالغہ کیا جائے۔

تخریج:

❶ رواه البخاري بمعناه، رقم الحديث: ٢٦٧١.

❷ رواه ابوداؤد، رقم الحديث: ٤٤١٩.

❸ رواه الترمذي في الحدود، رقم الحديث: ١٤٢٤.

❹ رواه ابوداؤد، رقم الحديث: ٣٦٣٠.

زنا کی گواہی کا بیان:

اس عبارت میں صاحب کتاب نے گواہی دینے کی کیفیت اور اس کے طریقۂ کار کو بیان کیا ہے جو ترجمے سے ہی واضح ہے، مختصراً عرض یہ ہے کہ چار گواہوں کی گواہی سے زنا کا ثبوت ہوگا اور گواہ کے چار ہونے کی دلیل قرآن کریم کی وہ دونوں آیتیں ہیں جو عبارت میں مذکور ہیں اور وہ حدیث پاک ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہتان لگانے والے شخص سے ائت بأربعة کا مطالبہ کیا تھا، اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ چار گواہ کو مشروط کرنے میں پردہ پوشی اور ستر کی رعایت ہے اور زنا وغیرہ میں ستر ہی مستحب اور مستحسن ہے اور اسے پھیلانا اور عام کرنا فحش اور بے حیائی ہے حدیث پاک میں ہے من ستر مسلمان ستره الله في الدنيا والأخرة یعنی جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ پاک دنیا اور آخرت دونوں میں اس کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔

وإذا شهدوا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب گواہ قاضی کے سامنے گواہی دینے جائیں گے تو قاضی ان سے پانچ سوال کرے گا (۱) زنا کسے کہتے ہیں (۲) وہ کیسے انجام دیا جاتا ہے (۳) زانی نے کس جگہ یہ فعل انجام دیا ہے (۴) کب اور کس وقت انجام دیا ہے (۵) کس عورت سے کیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ سے زنا کی کیفیت اور مزنیہ عورت کے متعلق دریافت فرمایا تھا، لہٰذا ہمیں بھی اچھی طرح اس واقعہ کی تحقیق وتفتیش کرنی چاہئے، انکوائری کرنے کی عقلی دلیل یہ ہے

کہ ہوسکتا ہے زانی نے شرم گاہِ عورت میں وطی نہ کی ہو بلکہ اسے غور سے دیکھا ہو یا بوسہ لیا ہو یا کوئی اور حرکت کی ہو جسے اس نے زنا سمجھ لیا ہو یا گواہوں نے دونوں کو بند کمرے میں دیکھ کران پر زنا کا الزام عائد کردیا ہو یا دار الحرب میں زنا واقع ہوا ہو یا بہت پہلے زنا کاری ہوئی ہو یا موطوءۃ میں وطی بالشبہہ ہوئی ہو اور واطی اور شہود کسی کو اس کی خبر نہ ہو مثلاً وہ عورت واطی کے بیٹے کی باندی ہو اور ان تمام صورتوں میں چوں کہ حد واجب نہیں ہوگی، اس لیے قاضی اور مفتی کو چاہئے کہ اچھی طرح اس کی تحقیق کرلیں ہوسکتا ہے کوئی صورت ایسی نکل جائے کہ حد ٹل جائے۔

فإذا بينوا ذلك الخ فرماتے ہیں کہ گواہ جب ان پانچوں سوالوں کے جوابات دیدیں اور یہ کہدیں کہ جس طرح سرمہ دانی میں سلائی ڈالی جاتی ہے اسی طرح ہم نے فلاں کو فلانیہ کے فرج میں ادخالِ ذکر کے ساتھ وطی کرتے ہوئے دیکھا ہے تو پھر قاضی گواہوں کے احوال اور ان کے ذاتی اخلاق وکردار کی چھان بین کرے گا اور جب ظاہر اور باطن دونوں میں ان کی عدالت اور ثقاہت ثابت ہوجائے گی تب جاکر ان کی شہادت پر فیصلہ سنائے گا۔ اور قاضی ظاہری عدالت پر اکتفاء نہیں کرے گا تا کہ دفع حد کا حیلہ کرسکے یعنی ظاہر اور باطن دونوں میں اچھی طرح انکوائری کرائے اور ہوسکتا ہے کہ گواہوں میں کوئی کمزور پہلو نکل آئے اور ان کی شہادت قابل قبول نہ رہے جس کی وجہ سے حد ختم ہوجائے، کیوں کہ حدیث پاک میں بھی حتی الامکان دفعِ حد کا حکم دیا گیا ہے۔ **إحتياطا للدرء** کا یہ واضح مطلب ہے، اس کے برخلاف حدود کے علاوہ جو دیگر حقوق ہیں ان میں اگر قاضی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں ہے، سراور علانیہ عدالت کی مزید وضاحت کتاب الشہادت میں بیان کی گئی ہے۔

قال محمد رحمۃ اللہ علیہ **الخ** امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ گواہوں کی شہادت کے بعد قاضی مشہود علیہ کو قید کردے اور جب تک گواہوں کے احوال کی اچھی طرح تحقیق نہ کرلے اس وقت تک مشہود علیہ پر کوئی کاروائی نہ کرے، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ گواہوں نے اس پر عیب اور الزام لگایا ہو اور حقیقت سے اس کا تعلق نہ ہو یا ہوسکتا ہے کہ ان کی شہادت درست ہو تو قید اس وجہ سے کرے تا کہ مشہود علیہ بھاگنے نہ پائے اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تہمت کی بنا پر ایک شخص کو محبوس ومقید کرنا ثابت ہے۔ اس کے برخلاف دیون اور قرضوں کا مسئلہ ہے تو اس میں شہود کی عدالت ظاہر ہونے سے پہلے مدیون کو محبوس نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ دین میں کفیل لینا مشروع ہے اور کفیل کے ذریعے ان کی ادائیگی ہوسکتی ہے جب کہ حدود میں کفیل لینا درست نہیں ہے، اس لیے اس میں حبس مجبور ہے یہی وہ فرق ہے جس کے بیان کرنے کا صاحبِ کتاب نے وعدہ کیا ہے، لیکن وہ بیان نہیں کرسکے۔

قَالَ وَالْإِقْرَارُ أَنْ يُقِرَّ الْبَالِغُ الْعَاقِلُ عَلٰى نَفْسِهٖ بِالزِّنَاءِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ فِيْ أَرْبَعَ مَجَالِسَ مِنْ مَجَالِسِ الْمُقِرِّ كُلَّمَا أَقَرَّ رَدَّهُ الْقَاضِيْ، فَاشْتِرَاطُ الْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ، لِأَنَّ قَوْلَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ أَوْهُوَ غَيْرُ مُوْجِبٍ لِلْحَدِّ، وَاشْتِرَاطُ الْأَرْبَعِ مَذْهَبُنَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ **يُكْتَفٰى بِالْإِقْرَارِ مَرَّةً وَاحِدَةً اِعْتِبَارًا بِسَائِرِ الْحُقُوْقِ، وَهٰذَا لِأَنَّهٗ مُظْهِرٌ وَتَكْرَارُ الْإِقْرَارِ لَايُفِيْدُ زِيَادَةَ الظُّهُوْرِ، بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعَدَدِ فِي الشَّهَادَةِ، وَلَنَا حَدِيْثُ مَاعِزٍ** رضی اللہ عنہ [1] **فَإِنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَّرَ الْإِقَامَةَ إِلٰى أَنْ تَمَّ الْإِقْرَارُ مِنْهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ فِيْ أَرْبَعَ مَجَالِسَ فَلَوْ ظَهَرَ دُوْنَهَا لَمَا أَخَّرَهَا لِثُبُوْتِ الْوُجُوْبِ، وَلِأَنَّ الشَّهَادَةَ اخْتَصَّتْ فِيْهِ بِزِيَادَةِ الْعَدَدِ فَكَذَا الْإِقْرَارُ إِعْظَامًا لِأَمْرِ الزِّنَا وَتَحْقِيْقًا لِمَعْنَى**

السِّتْرِ، وَلَابُدَّ مِنْ اِخْتِلَافِ الْمَجَالِسِ لِمَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّ لِاتِّحَادِ الْمَجَالِسِ أَثَرًا فِيْ جَمْعِ الْمُتَفَرِّقَاتِ فَعِنْدَهُ يَتَحَقَّقُ شُبْهَةُ الْاِتِّحَادِ فِي الْإِقْرَارِ وَالْإِقْرَارُ قَائِمٌ بِالْمُقِرِّ فَيُعْتَبَرُ اخْتِلَافُ مَجْلِسِهٖ دُوْنَ مَجْلِسِ الْقَاضِيْ فَالْاِخْتِلَافُ بِأَنْ يَرُدَّهُ الْقَاضِيْ كُلَّمَا أَقَرَّ فَيَذْهَبُ حَيْثُ لَايَرَاهُ ثُمَّ يَجِيْءُ فَيُقِرُّ، هُوَ الْمَرْوِيُّ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ ② عَلَيْهِ السَّلَامُ طَرَدَ مَاعِزًا فِيْ كُلِّ مَرَّةٍ حَتّٰى تَوَارٰي بِحِيْطَانِ الْمَدِيْنَةِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل اور بالغ شخص چار مرتبہ چار مجلسوں میں اپنی ذات پر زنا کا اقرار کرے اور جب بھی یہ اقرار کرے قاضی اسے رد کردے۔ عاقل اور بالغ کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ بچہ اور مجنون کا قول غیر معتبر ہے یا موجبِ حد نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط ہمارے مذہب کے مطابق ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دیگر حقوق پر قیاس کرتے ہوئے ایک مرتبہ اقرار کرنے پر اکتفاء کرلیا جائے گا، کیوں کہ اقرار مُظہرِ زنا ہے اور اقرار کا تکرار زیادتی ظہور کا فائدہ نہیں دیتا۔ برخلاف شہادت میں زیادتیٔ عدد کے۔

ہماری دلیل حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، کیوں کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت تک حد جاری کرنے کو موخر فرمایا تھا تاوقتیکہ حضرت ماعز کی طرف سے چار مجلسوں میں چار مرتبہ اقرار مکمل نہ ہوگیا تھا اور اگر چار مرتبہ سے کم میں اقرار ظاہر ہوجاتا تو ثبوتِ وجوب کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم اقامتِ حد کو موخر نہ فرماتے۔ اور اس لیے کہ زنا کی شہادت زیادتی عدد کے ساتھ مختص ہے تو اقرار بھی زیادتی عدد کے ساتھ مختص ہوگا تاکہ زنا کے معاملہ کو زیادہ اہمیت دی جاسکے اور معنیٔ ستر کو ثابت کیا جاسکے۔ اور مجالس اقرار کا بدلنا ضروری ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے اور اس لیے کہ متفرقات کو جمع کرنے میں اتحاد مجلس کا دخل ہوتا ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار میں اتحاد کا شبہ پیدا ہوگا اور اقرار مقر کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہٰذا مقر ہی کی مجلس بدلنے کا اعتبار ہوگا اور مجلسِ قاضی کی تبدیلی معتبر نہیں ہوگی اور اختلافِ مجلس یہ ہے کہ جب جب مقر اقرار کرے قاضی اس اقرار کو رد کردے پھر مقر اتنی دور چلا جائے کہ قاضی اسے نہ دیکھے پھر آکر اقرار کرے یہی حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اس لیے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز کو ہر مرتبہ بھگا دیا تھا یہاں تک کہ وہ مدینہ منورہ کی دیواروں میں روپوش ہوگئے تھے۔

اللغات:

﴿اربع مرّات﴾ چار بار۔ ﴿ردّہ﴾ اس کو رد کردے، اس کو لوٹا دے۔ ﴿مظھر﴾ ظاہر کرنے والا ہے۔ ﴿أخّر﴾ ملتوی کردیا، مؤخر کردیا۔ ﴿تمّ﴾ مکمل ہوگیا۔ ﴿دون﴾ کم۔ ﴿ستر﴾ پردہ داری۔ ﴿طرد﴾ دور کردیا، بھگا دیا۔ ﴿تواریٰ﴾ چھپ گئے۔ ﴿حیطان﴾ واحد حائط؛ دیواریں۔

تخریج:

① رواه البخاری فی الحدود باب ۲۲ رقم الحدیث ٦٨١٥.

② قدمه تخریجه فی الحدیث السابق.

اقرار میں تعدد کا بیان:

اس عبارت میں اقرار کی تفصیل بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عاقل اور بالغ مرد اپنی ذات پر چار مرتبہ الگ الگ مجلس میں قاضی کے سامنے زنا کا اقرار کرے تو اس پر زنا ثابت ہوجائے گا اور قاضی اس پر حد جاری کرنے کا فیصلہ صادر کرے گا۔ اور چار مرتبہ اقرار کرنا ہمارے یہاں شرط ہے شوافع کے یہاں ایک مرتبہ اقرار کرنے سے مقر پر زنا کا ثبوت ہوجائے گا اس سلسلے میں ان کی پہلی دلیل قیاس ہے یعنی جس طرح حدود کے علاوہ دیگر حقوق میں صرف ایک مرتبہ اقرار کافی ہے اربع مرات شرط نہیں ہے، اسی طرح حدود میں بھی ایک ہی مرتبہ اقرار کافی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے زنا کا ظہور ہوتا ہے اور ایک مرتبہ اقرار کرنے سے زنا اپنے لوازمات سمیت ثابت ہوجاتا ہے اس لیے بلاوجہ چار مرتبہ کیوں ہم اسے مشروط قرار دیں یہ تو تحصیل حاصل ہے جو بجائے خود لغو اور ممنوع ہے۔

ہماری دلیل حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کا وہ واقعہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے چار مرتبہ اقرار کرنے کے بعد ہی ان پر حد جاری فرمائی تھی، ظاہر ہے اگر ایک ہی مرتبہ اقرار سے حد جاری کرنا ممکن ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انھیں دفع نہ فرماتے۔ اس سلسلے کی عقلی دلیل (جو امام شافعی رحمہ اللہ کے قیاس کا جواب بھی ہے) یہ ہے کہ قرآن اور حدیث دونوں سے زنا کی شہادت چار گواہوں کی گواہی سے مختص ہے اور شہادت کی طرح اقرار سے بھی زنا ثابت ہوجاتا ہے اس لیے اقرار بھی اُربع مرات کے ساتھ خاص ہوگا تا کہ زنا کی اہمیت اور اس پر مرتب ہونے والی سختی اور شدت لوگوں کو معلوم ہوجائے اور ستر و پردہ پوشی کے معنی کی وضاحت ہوجائے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اختلاف مجالس مذکور ہے اس لیے ہر مقر کے اقرار میں مجالس کی تبدیلی ضروری ہے اور یہ تبدیلی مقر کی طرف سے معتبر ہوگی جس کی صورت یہ ہے کہ جب وہ ایک مرتبہ اقرار کرے تو قاضی اس پر توجہ نہ دے پھر مقر وہاں سے نکل کر اتنی دور چلا جائے کہ قاضی کی نگاہوں سے روپوش ہوجائے پھر دوبارہ آکر اقرار کرے اور قاضی اس کے اقرار پر کان نہ دھرے اسی طرح چار مرتبہ کرے، کیوں کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے متعلق مشہور ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اقرار پر توجہ نہیں دی تھی تو وہ مدینہ کی دیواروں میں چھپ گئے تھے۔

اختلاف مجالس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مجلس متفرق چیزوں کو جمع کر دیتی ہے جیسا کہ قے اور سجدۂ تلاوت والے مسئلے میں اس پر سیر حاصل بحث ہوچکی ہے۔ اب اگر مجلسِ اقرار متحد ہوگی تو اقرار کے متحد اور ایک ہونے کا شبہہ پیدا ہوگا حالانکہ چار مرتبہ اقرار ضروری ہے لہٰذا اُربع مرات کے تحقق کے لیے مجلس کی تبدیلی ضروری ہے۔

قَالَ فَإِذَا تَمَّ إِقْرَارُهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ سَأَلَهُ عَنِ الزِّنَاءِ مَاهُوَ وَكَيْفَ هُوَ وَأَيْنَ زَنٰى وَبِمَنْ زَنٰى فَإِذَا بَيَّنَ ذٰلِكَ لَزِمَهُ الْحَدُّ لِتَمَامِ الْحُجَّةِ، وَمَعْنَى السُّوَالِ عَنْ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ بَيَّنَّاهُ فِي الشَّهَادَةِ، وَلَمْ يَذْكُرِ السُّوَالَ فِيْهِ عَنِ الزَّمَانِ وَذَكَرَهُ فِي الشَّهَادَةِ، لِأَنَّ تَقَادُمَ الْعَهْدِ يَمْنَعُ الشَّهَادَةَ دُوْنَ الْإِقْرَارِ، وَقِيْلَ لَوْ سَأَلَهُ جَازَ لِجَوَازِ أَنَّهُ زَنٰى فِيْ صَبَاهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جب مقر چار مرتبہ اقرار کرلے تو قاضی اس سے زنا کے بارے میں پوچھے کہ زنا کیا ہے، کیسے ہوتا ہے اس نے کہاں زنا کیا اور کس کے ساتھ کیا اور جب مقر یہ سب بیان کردے تو اس پر حد لازم ہوجائے گی اس لیے کہ حجت مکمل ہوچکی۔ اور ان چیزوں کے متعلق پوچھ گچھ کرنے کا مطلب شہادت کے تحت ہم بیان کرچکے ہیں اور اقرار میں امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے وقت زنا کا سوال بیان نہیں کیا ہے حالانکہ شہادت میں اسے بھی بیان کیا ہے کیوں کہ زمانے کی قدامت مانع شہادت تو ہے، مانع اقرار نہیں ہے اور کہا گیا کہ اگر قاضی مقر سے زمانے کا بھی سوال کرلے تو جائز ہے، اس لیے کہ ہوسکتا ہے اس نے اپنے بچپنے میں زناء کیا ہو۔

اللغات:

﴿بیّن﴾ واضح کردے۔ ﴿تمام﴾ مکمل ہوجانا۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔ ﴿تقادم﴾ بہت پہلے ہونا۔ ﴿فی صباہ﴾ اپنے بچپن میں۔

اقرار کے احکام:

فرماتے ہیں کہ جب مقر چار مرتبہ اقرار کرلے تو قاضی گواہوں کی طرح اس سے بھی زناء، کیفیت زنا اور مقام زنا وغیرہ کے متعلق سوال کرے اور جب مقر ہر سوال کا جواب دے دے تو قاضی اس پر حد جاری کردے۔ البتہ مقر سے وقتِ زنی کا سوال نہ کرے، کیوں کہ زنا کے وقت اور زمانے پر زیادہ گذرنا قبولیتِ شہادت سے تو مانع ہے، لیکن اقرار سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ انسان اپنی ذات پر اقرار کرنے میں متہم نہیں ہوتا اور اس کا اقرار اس کی ذات کے حق میں حجت ہوتا ہے تاہم اگر قاضی اس سلسلے میں بھی مقر سے سوال کرلے تو کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ ہوسکتا ہے اس نے اپنے بچپنے میں زنا کیا ہو اور بچپنے کے زنا اور اسکے اقرار سے حد متعلق نہیں ہوتی، اس لیے معاملہ کلیئر کرنے کے لیے اس بارے میں سوال کرلینا بہتر ہے۔

فَإِنْ رَجَعَ الْمُقِرُّ عَنْ إِقْرَارِهِ قَبْلَ إِقَامَةِ الْحَدِّ أَوْ فِي وَسَطِهِ قُبِلَ رُجُوْعُهُ وَخُلِّيَ سَبِيْلُهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَهُوَ قَوْلُ ابْنُ أَبِيْ لَيْلٰى يُقِيْمُ عَلَيْهِ الْحَدَّ، لِأَنَّهُ وَجَبَ الْحَدُّ بِإِقْرَارِهِ فَلَايَبْطُلُ بِرُجُوْعِهِ وَإِنْكَارِهِ كَمَا إِذَا وَجَبَ بِالشَّهَادَةِ وَصَارَ كَالْقِصَاصِ وَحَدِّ الْقَذْفِ، وَلَنَا أَنَّ الرُّجُوْعَ خَبَرٌ مُحْتَمَلٌ لِلصِّدْقِ كَالْإِقْرَارِ وَلَيْسَ أَحَدٌ يُكَذِّبُهُ فِيْهِ فَيَتَحَقَّقُ الشُّبْهَةُ فِي الْإِقْرَارِ، بِخِلَافِ مَافِيْهِ حَقُّ الْعَبْدِ وَهُوَ الْقِصَاصُ وَحَدُّ الْقَذْفِ لِوُجُوْدِ مَنْ يُكَذِّبُهُ وَلَا كَذٰلِكَ مَا هُوَ خَالِصُ حَقِّ الشَّرْعِ، وَيُسْتَحَبُّ لِلْإِمَامِ أَنْ يُلَقِّنَ الْمُقِرَّ الرُّجُوْعَ فَيَقُوْلُ لَهُ لَعَلَّكَ لَمَسْتَ أَوْ قَبَّلْتَ لِقَوْلِهِ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمَاعِزٍ لَعَلَّكَ لَمَسْتَهَا أَوْ قَبَّلْتَهَا، وَقَالَ فِي الْأَصْلِ وَيَنْبَغِيْ أَنْ يَقُوْلَ لَهُ الْإِمَامُ لَعَلَّكَ تَزَوَّجْتَهَا أَوْ وَطِئْتَهَا بِشُبْهَةٍ وَهٰذَا قَرِيْبٌ مِنَ الْأَوَّلِ فِي الْمَعْنٰى.

ترجمہ: پھر اقامت حد سے پہلے اگر مقر اپنے اقرار سے رجوع کرلے یا اقامتِ حد کے دوران رجوع کرلے تو اس کا رجوع قبول کرکے اسے چھوڑ دیا جائے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس پر حد قائم کی جائے، ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے، اس لیے کہ اس

کے اقرار سے حد واجب ہوچکی ہے لہٰذا اس کے رجوع کرنے اور انکار کرنے سے حد باطل نہیں ہوگی جیسے اس صورت میں (باطل نہیں ہوتی) جب وہ شہادت سے واجب ہوئی ہو اور یہ قصاص اور حد قذف کی طرح ہوگیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ رجوع کرنا ایسی خبر ہے جس میں صدق کا احتمال ہے جیسے اقرار اور رجوع میں کوئی اس کی تکذیب کرنے والا بھی نہیں ہے، لہٰذا اقرار میں شبہہ متحقق ہوگا۔ برخلاف اس چیز کے جس میں بندے کا حق ہے اور وہ قصاص اور حد قذف ہے، کیوں کہ (ان میں) جھٹلانے والا موجود ہے اور جو حد خالص حق الشرع ہے اس کا یہ حال نہیں ہے۔

اور امام کے لیے مقر کو رجوع کی تلقین کرنا مستحب ہے چنانچہ امام اس سے کہے ہوسکتا ہے تم نے اسے ہاتھ لگایا ہو یا بوسہ لیا ہو، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا ہوسکتا ہے تم نے اسے ہاتھ لگایا ہو یا بوسہ لیا ہو۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں فرمایا کہ مناسب ہے کہ امام اس سے یہ بھی کہے ہوسکتا ہے تم نے اس سے نکاح کرلیا ہو یا وطی بالشبہہ کرلی ہو اور یہ بات معنی کے اعتبار سے قول اول کے قریب ہے۔

اللغات:

﴿رجع﴾ پھر جائے۔ ﴿اقامة﴾ قائم ہونا۔ ﴿وسط﴾ درمیان۔ ﴿خلی﴾ چھوڑ دیا جائے۔ ﴿قذف﴾ تہمت لگانا، زنا کا الزام لگانا۔ ﴿یکذّبهٗ﴾ اس کو جھوٹا ثابت کرتا ہے۔ ﴿لمست﴾ تم نے چھوا ہوگا۔ ﴿قبلت﴾ تم نے بوسہ لیا ہوگا۔ ﴿تزوجت﴾ تم نے شادی کی ہوگی۔

تخریج:

❶ رواہ الحاکم فی المستدرک رقم الحدیث: ۸۰۷۷.

اقرار کرنے والے کا اقرار سے رجوع کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقر اقامت حد سے پہلے یا اقامت حد کے دوران اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو ہمارے یہاں اس کا رجوع مقبول ہوگا اور اس سے حد ساقط کردی جائے گی لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ابن ابی لیلیٰ کے یہاں اس کا رجوع معتبر نہیں ہوگا اور اس سے حد ساقط نہیں کی جائے گی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ اس کے اقرار سے حد واجب ہوچکی ہے تو اس کے انکار اور رجوع سے حد باطل نہیں ہوگی جیسے اگر گواہوں کی شہادت سے اگر اس پر زنا ثابت ہوتا اور حد جاری ہوتی تو انکار سے یہ حد ساقط نہیں ہوگی اور جیسے حد قذف اور حد قصاص اقرارِ مقر سے ثابت ہونے کے بعد اس کے انکار سے ساقط نہیں ہوتی اسی طرح حد زنا بھی مقر کے اقرار سے ثابت ہونے کے بعد ساقط نہیں ہوگی۔

ولنا أن الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس طرح اقرار میں صدق کا پہلو راجح ہوتا ہے اسی طرح انکار اور رجوع میں بھی صدق کا پہلو راجح ہوتا ہے، کیوں کہ رجوع میں بھی راجع تنہا ہوتا ہے اور کوئی اس کی تکذیب کرنے والا نہیں ہوتا لہٰذا ایک ہی معاملے میں اقرار اور انکار کے جمع ہونے سے اس میں شبہہ پیدا ہوگیا اور شبہ سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں اسی لیے ہم نے مقر کے رجوع کو قبول کرکے اس سے حد ساقط کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اور حد قذف اور حد قصاص کے مسئلوں کو مسئلہ حد زنا پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حد قذف

وقصاص حق العبد ہیں اور ان میں مدعی مکذب ہوتا ہے جب کہ حد زناء حق اللہ ہے اور اس میں نہ تو کوئی مدعی ہے اور نہ ہی مکذب، اس لیے حد قذف وغیرہ انکار اور رجوع سے باطل نہیں ہوں گی جب کہ حد زنا انکار اور رجوع سے باطل ہو جائے گی۔

ویستحب للإمام الخ فرماتے ہیں کہ مقر جب امام یا قاضی اور مفتی کے سامنے زنا کا اقرار کرے تو ان حضرات کو چاہئے کہ اسے رجوع کی تلقین کریں اور کھود کرید کرتے رہیں، یوں پوچھیں ہوسکتا ہے بھائی تم نے صرف اس عورت کو ہاتھ ہی لگایا ہو یا صرف بوسہ وغیرہ لے کر چھوڑ دیا ہوتا کہ وہ ہاں کر دے اور حد دفع ہو جائے، کیوں کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح کا معاملہ فرمایا تھا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ قاضی کو چاہئے مقر سے یہ بھی کہے ہوسکتا ہے وہ تمہاری بیوی ہو یا تم نے اس سے وطی بالشبہہ کی ہو، کیوں کہ ایسا کہنے پر اگر وہ ہاں کہہ دے گا تب بھی اس پر حد جاری نہیں ہوگی اور یہ قول معنی کے اعتبار سے پہلے والے قول یعنی **لعلّك لمستها أو قبلّتها** کے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ پہلے کی طرح اس میں رجوع کی تلقین اور اس پر تحریض ہے۔

فَصْلٌ فِيْ كَيْفِيَّةِ الْحَدِّ وَ إِقَامَتِهٖ

یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کو قائم کرنے کے طریقے کے بیان میں ہے

اس سے پہلے وجوبِ حد کو بیان کیا ہے اور اب اس کے نفاذ کو بیان کر رہے ہیں اور ظاہر ہے کہ وجوب نفاذ پر مقدم ہوتا ہے، اسی لیے صاحب کتاب نے بھی وجوب حد کو پہلے بیان کیا ہے۔

وَإِذَا وَجَبَ الْحَدُّ وَكَانَ الزَّانِيْ مُحْصِنًا رَجَمَهٗ بِالْحِجَارَةِ حَتّٰى يَمُوْتَ، لِأَنَّهٗ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((رَجَمَ مَاعِزًا وَقَدْ أُحْصِنَ))، وَقَالَ فِي الْحَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ ❷ وَزَنَا بَعْدَ الْإِحْصَانِ، وَعَلٰى هٰذَا إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ، قَالَ وَيُخْرِجُهٗ إِلٰى أَرْضٍ فِضَاءٍ وَيَبْتَدِئُ الشُّهُوْدُ بِرَجْمِهٖ ثُمَّ الْإِمَامُ ثُمَّ النَّاسُ، كَذَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَلِأَنَّ الشَّاهِدَ قَدْ يَتَجَاسَرُ عَلَى الْأَدَاءِ ثُمَّ يَسْتَعْظِمُ الْمُبَاشَرَةَ فَيَرْجِعُ فَكَانَ فِيْ بِدَايَتِهٖ إِحْتِيَالٌ لِلدَّرْءِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَايُشْتَرَطُ بِدَايَتُهٗ اعْتِبَارًا بِالْجَلْدِ، قُلْنَا كُلُّ أَحَدٍ لَايُحْسِنُ الْجَلْدَ فَرُبَمَا يَقَعُ مُهْلِكًا، وَالْإِهْلَاكُ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ وَلَاكَذٰلِكَ الرَّجْمُ، لِأَنَّهٗ إِتْلَافٌ.

ترجمہ: جب حد واجب ہو جائے اور زانی محصن ہو تو قاضی اسے پتھر سے رجم کرے یہاں تک کہ وہ مرجائے اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حال میں حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو رجم کیا تھا کہ وہ شادی شدہ تھے اور ایک مشہور حدیث میں ہے **وزنا بعد الإحصان** (یعنی محصن ہونے کے بعد زنا کرنا موجب رجم ہے) اور اسی پر حضرات صحابۂ کرام کا اجماع ہے۔ فرماتے ہیں کہ حاکم زانی کو کشادہ زمین میں لے جائے اور گواہ اسے رجم کرنا شروع کریں پھر امام رجم کرے پھر تمام لوگ رجم کریں اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس لیے کہ گواہ کبھی جھوٹی شہادت پر جرأت کر لیتا ہے پھر فعل رجم کی مباشرت کو بھیانک سمجھ کر شہادت سے رجوع کر لیتا ہے لہٰذا اس کے شروع کرنے میں دفع حد کا حیلہ ہو سکتا ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ گواہ کا شروع کرنا شرط نہیں ہے، یہ کوڑا مارنے پر قیاس ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہر شخص اچھی طرح کوڑا نہیں مار سکتا اور کبھی کبھی کوڑا مارنا مہلک بن جاتا ہے جب کہ ہلاک کرنا واجب نہیں ہوتا اور رجم کا یہ حال نہیں ہے، اس لیے کہ رجم ہلاک ہی کرنا ہے۔

اللغات:

﴿رجم﴾ پتھر مارے۔ ﴿أرض فضاء﴾ کشادہ زمین۔ ﴿يبتدئ﴾ ابتداء کریں، شروع کریں۔ ﴿يتجاسر﴾ جرأت کر لیتے ہیں۔ ﴿يستعظم﴾ بڑا سمجھتے ہیں۔ ﴿جلد﴾ کوڑے لگانا۔ ﴿إتلاف﴾ ہلاک کرنا، تلف کرنا۔

تخریج:

❶ قدمہ تخریجہ.

❷ رواہ الترمذی فی الفتن باب ۱ رقم الحدیث: ۲۱۵۸.

رجم کرنے کا طریقہ:

مسئلہ یہ ہے کہ جب زانی پر زنا ثابت ہو جائے اور قاضی اس پر رجم کا فیصلہ کردے اور زانی محصن بھی ہو یعنی شادی شدہ ہو تو قاضی اسے پتھر سے رجم کرے اور اس وقت تک اسے رجم کیا جائے جب تک وہ جان بحق نہ ہو جائے، اس لیے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو اسی حالت میں رجم کیا تھا۔ اور ایک دوسری حدیث جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اس میں بھی یہی فرمان وارد ہے کہ زانی اگر محصن ہو تو اسے رجم کیا جائے گا چنانچہ ابوداؤد شریف میں حدیث پاک کے یہ الفاظ مروی ہیں لایحل دم امرئ مسلم إلا بإحدیٰ ثلاث رجل زنیٰ بعد إحصان فإنه يرجم الخ یعنی تین وجہوں سے ہی مسلمان کا خون حلال ہے جن میں سے ایک وجہ اس مرد کا زنا کرنا ہے جو شادی شدہ ہو چنانچہ اسے رجم کیا جائے گا۔ (بنایہ: ۶/۲۰۵) اور محصن ہی کو رجم کرنے پر حضرت صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی ثابت اور منعقد ہے۔

قال ویخرجه الخ فرماتے ہیں کہ جب امام زانی کو رجم کرنے کا ارادہ کرے تو اسے شہر اور آبادی سے باہر کسی وسیع اور کشادہ زمین میں لیجائے اور گواہوں سے رجم کی شروعات کرائے پھر امام خود رجم کرے اس کے بعد لوگوں سے رجم کرائے یہی ترتیب حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھی گواہ جھوٹی گواہی دے کر کسی پر زنا اور حد تو واجب کر دیتے ہیں لیکن فعل رجم کا منظر دیکھ کر وہ گھبرا جاتے ہیں اور گواہی سے رجوع کر لیتے ہیں اور حتی الامکان دفع حد کا حکم وارد ہے، اس لیے دَفعِ حد کا حیلہ کرتے ہوئے گواہوں سے رجم کی شروعات کرانا ہمارے یہاں شرط ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بدایت بالشہود شرط نہیں ہے جیسا کہ اگر غیر شادی شدہ مرد سے زنا صادر ہو جائے اور گواہی سے اس پر جلد واجب ہو تو اس میں بھی کوڑا مارنے کے لیے گواہوں کا ابتدا کرنا شرط نہیں ہے اسی طرح جب رجم واجب ہو تو اس میں بھی کوڑا مارنے کے لیے گواہوں کا ابتدا کرنا شرط نہیں ہے، گویا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے رجم کو جَلد پر قیاس کیا ہے۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شخص اچھی طرح کوڑا نہیں مار سکتا اور ہو سکتا ہے کہ گواہ اناڑی ہوں اور زیادہ زور سے کوڑا مار دیں جس سے مجرم مرجائے حالانکہ کوڑا مارنے میں مجرم کو جان سے مارنا مقصود نہیں ہے، اس کے برخلاف رجم میں زانی کو مارنا ہی مقصود ہے، لہٰذا اگر گواہ اناڑی ہوں گے اور زور سے پتھر ماریں گے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لیے جلد پر رجم کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ اس حوالے سے دونوں میں فرق ہے۔

قَالَ فَإِنِ امْتَنَعَ الشُّهُوْدُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ سَقَطَ الْحَدُّ، لِأَنَّهُ دَلَالَةُ الرُّجُوْعِ، وَكَذَا إِذَا مَاتُوْا أَوْ غَابُوْا فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ لِفُوَاتِ الشَّرْطِ، وَإِنْ كَانَ مُقِرًّا ابْتَدَأَ الْإِمَامُ ثُمَّ النَّاسُ كَذَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ ❶، وَرَمٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم الْغَامِدِيَّةَ بِحَصَاةٍ مِثْلِ الْحِمَّصَةِ وَكَانَ قَدِ اعْتَرَفَتْ بِالزِّنَاءِ وَيُغَسَّلُ وَيُكَفَّنُ وَيُصَلّٰى عَلَيْهِ لِقَوْلِ ❷ علیہ السلام لِمَا عِزٍ رضی اللہ عنہ اصْنَعُوْا بِهِ كَمَا تَصْنَعُوْنَ بِمَوْتَاكُمْ، وَلِأَنَّهُ قُتِلَ بِحَقٍّ فَلَا يَسْقُطُ الْغُسْلُ كَالْمَقْتُوْلِ قِصَاصًا، وَصَلَّى النَّبِيُّ ❸ صلی اللہ علیہ وسلم عَلَى الْغَامِدِيَّةِ بَعْدَ مَارُجِمَتْ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر گواہ ابتداء کرنے سے رک جائیں تو حد ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ امتناع رجوع کی علامت ہے۔ ایسے ہی اگر گواہ مرجائیں یا غائب ہو جائیں تو بھی ظاہر الروایہ میں حد ساقط ہو جائے گی، اس لیے شرط فوت ہو چکی ہے۔ اور اگر زانی مقر ہو تو رجم کا آغاز امام کرے گا پھر لوگ رجم کریں گے، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور غامدیہ کو سب سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے کے دانے کے برابر چند کنکریاں ماری تھیں اور غامدیہ نے زنا کا اقرار کیا تھا۔ اور مرجوم کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے، اس لیے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز اسلمیؓ کے متعلق فرمایا تھا ان کے ساتھ وہی معاملہ کرو جو تم لوگ اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو۔ اور اس لیے کہ مرجوم ایک حق کی وجہ سے قتل کیا گیا ہے، لہٰذا غسل ساقط نہیں ہوگا جیسے قصاصاً قتل کئے جانے والے شخص سے (غسل ساقط نہیں ہوتا) اور غامدیہ کے رجم کئے جانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی نماز جنازہ پڑھی تھی۔

اللغات:

﴿امتنع﴾ رُک جائیں۔ ﴿ماتوا﴾ فوت ہو جائیں۔ ﴿غابوا﴾ غائب ہو جائیں۔ ﴿حصاة﴾ کنکری۔ ﴿حمصة﴾ چنے کا دانہ۔

تخریج:

❶ رواہ ابوداؤد فی الحدود رقم الحدیث: ٤٤٤٣.

❷ رواہ ابن ابی شیبہ فی المصنف، رقم الحدیث: ١١٠١٤.

❸ رواہ ابوداؤد، رقم الحدیث: ٤٤٤٠ والنسائی فی المجتبی رقم الحدیث: ١٨٤٩.

گواہوں کا حد میں پہل کرنے سے انکار کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہ رجم کا آغاز کرنے سے انکار کر دیں تو مشہود علیہ سے حد ساقط ہو جائیگی، اس لیے کہ انکار کرنا رجوع کی علامت ہے اور گواہوں کے مرنے اور غائب ہونے کی صورت میں بھی ظاہر الروایہ کا یہی حکم ہے۔ اگر زانی کے اقرار سے اس پر حد واجب ہوئی ہو تو اس وقت رجم کا آغاز امام کرے گا اس لیے کہ غامدیہ زنا کا اقرار کیا تھا اور اس کو سب سے پہلے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کنکری ماری تھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی یہی ترتیب منقول ہے اور عام مردوں کی طرح مرجوم اور مرجومہ کو بھی کفن دفن دیا جائے گا اور ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ باقی بات واضح ہے۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحصِناً وَكَانَ حُرًّا فَحَدُّهُ مِائَةُ جَلْدَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (سورة النور: ٢) إِلَّا أَنَّهُ انتسَخَ فِي حَقِّ الْمُحْصِنِ فَبَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِهِ مَعْمُوْلًا بِهِ يَأْمُرُ الْإِمَامُ بِضَرْبِهِ بِسَوْطٍ لَاثَمَرَةَ لَهُ ضَرْبًا مُتَوَسِّطًا، لِأَنَّ عَلِيًّا❶ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يُقِيمَ الْحَدَّ كَسَرَ ثَمْرَتَهُ، وَالْمُتَوَسِّطُ بَيْنَ الْمُبَرِّحِ وَغَيْرِ الْمُؤْلِمِ لِإِفْضَاءِ الْأَوَّلِ إِلَى الْهَلَاكِ وَخَلُوِّ الثَّانِي عَنِ الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ الْإِنْزِجَارُ، وَيُنْزَعُ عَنْهُ ثِيَابُهُ، مَعْنَاهُ دُوْنَ الْإِزَارِ، لِأَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَانَ يَأْمُرُ بِالتَّجْرِيْدِ فِي الْحُدُوْدِ، وَلِأَنَّ التَّجْرِيْدَ أَبْلَغُ فِي إِيْصَالِ الْأَلَمِ إِلَيْهِ، وَهٰذَا الْحَدُّ مَبْنَاهُ عَلَى الشِّدَّةِ فِي الضَّرْبِ، وَفِي نَزْعِ الْإِزَارِ كَشْفُ الْعَوْرَةِ فَلْيَتَوَقَّاهُ وَيُفَرِّقُ الضَّرْبُ عَلَى أَعْضَائِهِ، لِأَنَّ الْجَمْعَ فِي عُضْوٍ وَاحِدٍ قَدْ يُفْضِيْ إِلَى التَّلَفِ، وَالْحَدُّ زَاجِرٌ لَا مُتْلِفٌ.

ترجمه: اور اگر زانی شادی شدہ نہ ہو اور آزاد ہو تو اس کی سزاء سو کوڑے ہیں، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے ''زانیہ اور زانی میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو، مگر محصن کے حق میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے اور غیر محصن کے حق میں معمول بہ باقی ہے، امام اسے ایسے کوڑے سے مارنے کا حکم دے جس میں گرہ نہ ہو (اور مارنے والا) درمیانی مار مارے، اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب حد قائم کرنے کا ارادہ کرتے تو اپنے کوڑے کی گرہ توڑ دیتے تھے اور متوسط وہ ہے جو بہت سخت اور بہت نرم کے مابین ہو، اس لیے کہ پہلی مفضی الی الہلاک ہے اور دوسری مقصود یعنی انزجار سے خالی ہے۔ اور مرجوم کے کپڑے اتار دیئے جائیں لیکن ازار نہ اتاری جائے، اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حدود میں کپڑے اتارنے کا حکم دیتے تھے اور اس لیے کہ مرجوم کو تکلیف پہنچانے میں تجرید زیادہ کارآمد ہے اور اس حد کا دار ومدار ہی خوب زور سے مارنے پر ہے اور ازار اتارنے میں کشف عورت ہے لہٰذا اس سے احتیاط کی جائے اور اس کے مختلف اعضاء پر مار مارے اس لیے کہ ایک ہی جگہ مارنے سے کبھی ہلاکت کا خطرہ ہو جائے گا اور یہ حد زاجر ہے، ہلاک کرنے والی نہیں ہے۔

اللغات:

﴿جلدة﴾ کوڑا مارنا۔ ﴿سوط﴾ دُرّہ، کوڑا۔ ﴿ثمرة﴾ گانٹھ، جوڑ، گرہ۔ ﴿مبرّح﴾ کھول دینے والی، پھاڑ دینے والی، مراد بہت سخت مار۔ ﴿مولم﴾ درد دینے والی۔ ﴿إفضاء﴾ پہنچانا۔ ﴿خلوّ﴾ خالی ہونا۔ ﴿انزجار﴾ رُک جانا۔ ﴿ینزع﴾ اتار لیے جائیں گے۔ ﴿تجرید﴾ کپڑوں سے خالی کرنا۔ ﴿إیصال﴾ پہنچانا، ملانا۔ ﴿ألم﴾ درد۔ ﴿عورة﴾ ستر، شرمگاہ۔ ﴿لیتوقاہ﴾ چاہیے کہ اس سے بچے، احتیاط کرے۔ ﴿یفرّق﴾ بکھیرا جائے گا۔

تخریج:

❶ رواه المالك في الموطا مرفوعًا رقم الحديث: ١٥٦٠.

غیر محصن زانی کی حد کا طریقہ:

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ رجم اس زانی کی حد اور سزاء ہے جو محصن ہو اور اگر زانی غیر محصن ہو اور اس کی شادی نہ ہوئی

ہو تو اس کی حد سو کوڑے ہیں جس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت شریفہ ہے الزانية والزاني الخ اور اس آیت کریمہ سے وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ یہ حکم محصن کے حق میں نہیں ہے، بلکہ محصن کے حق میں رجم ہے تو ظاہر ہے کہ جب محصن کے حق میں آیت مذکورہ کا حکم ساقط ہے تو غیر محصن کے حق میں یہ ثابت ہوگا۔ اور جو اسے کوڑے رسید کرے گا اسے امام کی طرف سے یہ ہدایت دی جائے گی کہ وہ گرہ اور گانٹھ والے کوڑے سے نہ مارے اور متوسط مار مارے، کیوں کہ یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا طریقہ تھا اور متوسط مار سے مراد یہ ہے کہ نہ اتنی زور سے مارے کہ مرجوم ہلاک ہو جائے اور نہ اتنا آہستہ مارے کہ اسے پتہ ہی نہ چلے، کیوں کہ نہ تو ہلاک کرنا مقصود ہے اور نہ ہی اسے پیار کرنا مطلوب ہے، بلکہ شریعت کا منشأ یہ ہے کہ مجرم کی اتنی پٹائی ہو کہ وہ دوبارہ اس طرح کی گھناؤنی حرکت سے باز رہے۔

وينزع عنه ثيابه الخ فرماتے ہیں کہ کوڑے رسید کرتے وقت ازار کے علاوہ زانی کے کپڑے اتار دیئے جائیں اور ازار نہ اتاری جائے، کیوں کہ اسے اتارنے میں بے پردگی ہوگی جو شریعت میں مذموم ہے اور باقی کپڑے اتارنے میں بے پردگی بھی نہیں ہے اور مجرم کو اچھی طرح چوٹ بھی لگے گی اور ہر ہر کوڑے پر اس کی نانی یاد آ جائے گی اور یہی طریقہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول اور مروی ہے

اور جو شخص کوڑا مارے اسے چاہئے کہ الگ الگ جگہوں اور زانی کے متفرق اعضاء پر مارے اور ایک ہی جگہ نہ بھڑ بھڑائے کیوں کہ ایک ہی جگہ مارنے سے کبھی ہلاکت کا خطرہ ہو سکتا ہے حالانکہ اس حد میں ہلاکت مقصود نہیں ہے بلکہ شدتِ ضرب اور انزجار مطلوب ہے۔

قَالَ إِلَّا رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ وَفَرْجَهُ لِقَوْلِهِ عليه السلام ❶ لِلَّذِيْ أَمَرَهُ بِضَرْبِ الْحَدِّ اِتَّقِ الْوَجْهَ وَالْمَذَاكِيْرَ، وَلِأَنَّ الْفَرْجَ مَقْتَلٌ وَالرَّأْسَ مَجْمَعُ الْحَوَاسِ وَكَذَا الْوَجْهَ وَهُوَ مَجْمَعُ الْمَحَاسِنِ أَيْضًا فَلَا يُؤْمَنُ فَوَاتُ شَيْءٍ مِنْهَا بِالضَّرْبِ وَذٰلِكَ إِهْلَاكٌ مَعْنًى فَلَا يُشْرَعُ حَدًّا، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رحمة الله عليه يُضْرَبُ الرَّأْسُ أَيْضًا رَجَعَ إِلَيْهِ وَإِنَّمَا يُضْرَبُ سَوْطًا لِقَوْلِ أَبِيْ بَكْرٍ ❷ رضي الله عنه اِضْرِبُوا الرَّأْسَ فَإِنَّ فِيْهِ شَيْطَانًا، قُلْنَا تَأْوِيْلُهُ أَنَّهُ قَالَ ذٰلِكَ فِيْمَنْ أُبِيْحَ قَتْلُهُ، وَيُقَالُ إِنَّهُ وَرَدَ فِيْ حَرْبِيٍّ كَانَ مِنْ دُعَاةِ الْكَفَرَةِ وَالْإِهْلَاكُ فِيْهِ مُسْتَحَقٌّ، وَيُضْرَبُ فِي الْحُدُوْدِ كُلِّهَا قَائِمًا غَيْرَ مَمْدُوْدٍ لِقَوْلِ عَلِيٍّ ❸ رضي الله عنه يُضْرَبُ الرِّجَالُ فِي الْحُدُوْدِ قِيَامًا وَالنِّسَاءُ قُعُوْدًا، وَلِأَنَّ مَبْنَى إِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَى التَّشْهِيْرِ، وَالْقِيَامُ أَبْلَغُ فِيْهِ، ثُمَّ قَوْلُهُ غَيْرُ مَمْدُوْدٍ فَقَدْ قِيْلَ الْمَدُّ أَنْ يُلْقٰى عَلَى الْأَرْضِ وَيُمَدُّ كَمَا يُفْعَلُ فِيْ زَمَانِنَا، وَقِيْلَ أَنْ يَمُدَّ السَّوْطَ فَيَرْفَعُهُ الضَّارِبُ فَوْقَ رَأْسِهِ، وَقِيْلَ أَنْ يَمُدَّهُ بَعْدَ الضَّرْبِ وَذٰلِكَ كُلُّهُ لَايُفْعَلُ، لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى الْمُسْتَحَقِّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ زانی کے سر، اس کے چہرے اور اس کی شرم گاہ پر کوڑے نہ مارے جائیں اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جسے

کوڑے مارنے کا حکم دیا تھا اس سے یہ فرمایا تھا کہ چہرہ اور شرم گاہ کو نہ مارنا اور اس لیے کہ شرم گاہ سے قتل ہوسکتا ہے اور سر مجمع الحواس ہے نیز چہرہ مجمع المحاسن ہے، لہٰذا ضرب کی وجہ سے ان میں سے کسی چیز کا فوت ہونا ناممکن نہیں ہے اور یہ معناً ہلاک کرنا ہے لہٰذا یہ حد بن کر مشروع نہیں ہوگا، امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سر پر بھی مارا جائے گا (اس قول کی طرف انھوں نے رجوع کیا ہے) اور کوڑے سے مارا جائے گا اس لیے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے سر پر مارو، کیوں کہ اس میں شیطان ہے ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس شخص کے متعلق فرمایا تھا جس کا قتل مباح ہوگا اور یہ بھی کہا گیا کہ یہ قول اس حربی کے متعلق ہے جو کافروں کا داعی تھا اور اسے ہلاک کرنا واجب تھا، اور تمام حدود میں زانی کو کھڑا کرکے ہاتھ باندھے بغیر کوڑے مارے جائیں گے، اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے مردوں کو کھڑا کرکے حد لگائی جائے اور عورتوں کو بیٹھا کر۔ اور اس لیے کہ اقامتِ حد کا دارو مدار تشہیر پر ہے اور قیام اس میں مفید ہے۔ پھر امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کا غیر ممدود کہنا (کئی احتمال رکھتا ہے) ایک قول یہ ہے کہ مجرم کو زمین پر ڈال دیا جائے اور جیسے ہمارے زمانے میں کھینچتے ہیں اسی طرح کھینچا جائے، دوسرا قول یہ ہے کہ مارنے والا اپنے کوڑے کو کھینچ کر اپنے سر تک اسے اٹھائے اور ایک قول یہ ہے کہ کوڑا مارنے کے بعد اسے کھینچے، لیکن ان میں سے کوئی بھی کام نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ یہ زانی پر واجب شدہ ضرب سے زائد ہے۔

اللغات:

﴿رأس﴾ سر۔ ﴿وجه﴾ چہرہ۔ ﴿اتق﴾ بچ، پرہیز کر۔ ﴿مذاكير﴾ جنسی اعضاء۔ ﴿مقتل﴾ قتل گاہ، ایسا مقام جہاں مارنے سے قتل ہو جاتا ہے۔ ﴿مجمع﴾ اکٹھا ہونے کی جگہ۔ ﴿إهلاك﴾ ہلاک کرنا۔ ﴿قيام﴾ واحد قائم؛ کھڑے ہوئے۔ ﴿قعود﴾ واحد قاعد؛ بیٹھے ہوئے۔ ﴿ممدود﴾ کھینچ کر۔ ﴿يلقى﴾ گرادیا جائے گا۔ ﴿يرفع﴾ بلند کرے گا۔

تخریج:

❶ رواه ابن ابی شيبة فی المصنف، رقم الحديث: ۲۸۶۷۵.

❷ رواه ابن ابی شيبة فی المصنف، رقم الحديث: ۲۹۰۳۳.

❸ رواه البيهقی فی السنن الكبرى، رقم الحديث: ۱۸۰۳۷.

کوڑے کس جگہ مارے جائیں:

مسئلہ یہ ہے کہ کوڑے مارنے والا جب زانی غیر محصن کو کوڑے مارے تو اسے چاہئے کہ اس کے سر پر اس کی شرم گاہ اور اس کے چہرے پر نہ مارے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ضارب کو یہ ہدایت دی تھی کہ وہ چہرے اور شرم گاہوں پر مارنے سے گریز کرے، اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ شرم میں مارنے سے کبھی انسان مرجاتا ہے اور انسان کا سر مجمع الحواس ہوتا ہے اور چہرہ مجمع المحاسن ہے اور ان پر مارنے سے بھی بسا اوقات موت ہوجاتی ہے اور اگر موت نہ بھی واقع ہو تو بھی انسان معیوب ہوجاتا ہے جو معناً ہلاک ہونے کی طرح ہے حالانکہ حد جلدی میں نہ تو ظاہراً موت مقصود ہے اور نہ ہی باطناً اس لیے ان اعضاء پر مارنے کی اجازت نہیں ہوگی، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی پہلے اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور ضرب علی الرأس کے قائل ہوگئے

تھے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا رجوع حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اس فرمان کے پیش نظر تھا جس میں حضرت صدیق اکبر نے إضربوا الرأس فإن فيه شيطانا سے ضرب علی الرأس کی اجازت دی تھی، لیکن ہماری طرف سے اس فرمان کے دو جواب دیئے گئے ہیں (۱) یہ فرمان اس شخص کے متعلق تھا جو مباح الدم تھا اور مباح الدم کو ہلاک کرنا مقصود ہوتا ہے (۲) یہ فرمان کفارے کے کسی مبلغ کے حق میں تھا اور کافر مبلغ تو مستحق قتل ہے ہی۔ لہٰذا اس سے زانی غیر محصن کے سر پر مارنے کا جواز ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

ويضرب في الحدود كلها الخ فرماتے ہیں کہ تمام حدود میں مجرموں کو کھڑا کر کے مارا جائے اور ان کے ہاتھ وغیرہ نہ باندھے جائیں چنانچہ مردوں کو کھڑا کر کے کوڑے رسید کئے جائیں اور عورتوں کو بٹھا کر کوڑے لگائے جائیں، کیوں کہ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ اور اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ کوڑے مارنے کا مقصد یہ ہے کہ حد کی تشہیر ہو اور دور دور تک اس کی آواز سنائی دے اور کھڑے کر کے مارنے میں زیادہ اچھی طرح تشہیر حاصل ہوگی، اس لیے مردوں کو کھڑا کر کے ہی انھیں کوڑے لگائے جائیں گے۔

ثم قوله غير ممدود الخ متن میں جو غیر ممدود کا جملہ وارد ہے اس کے تین مطلب بیان کئے گئے ہیں:

(۱) پہلا مطلب یہ ہے کہ زانی کو زمین پر لٹا دیا جائے اور اس کے ہاتھ اور پیر پھیلا کر باندھ دیئے جائیں پھر اسے گھسیٹا جائے۔

(۲) دوسرا مطلب یہ ہے کہ ضارب کوڑے کو کھینچ کر اٹھائے۔

(۳) تیسرا مطلب یہ ہے کہ بدن پر کوڑے مارنے کے بعد اسے کھینچے، مد کے یہ تین مطلب ہیں اور ان میں سے ایک کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لیے کہ یہ زانی کی سزا سے زیادہ سزا ہے جو سراسر ظلم اور تعدی ہے۔

وَإِنْ كَانَ عَبْدًا جَلَدَهُ خَمْسِيْنَ جَلْدَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (سورة النساء: ٢٥)، نَزَلَتْ فِي الْإِمَاءِ، وَلِأَنَّ الرِّقَّ مُنَقِّصٌ لِلنِّعْمَةِ فَيَكُوْنُ مُنَقِّصًا لِلْعُقُوْبَةِ، لِأَنَّ الْجِنَايَةَ عِنْدَ تَوَافُرِ النِّعَمِ أَفْحَشُ فَيَكُوْنُ أَدْعٰى إِلَى التَّغْلِيْظِ وَالرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ فِيْ ذٰلِكَ سَوَاءٌ، لِأَنَّ النُّصُوْصَ تَشْمَلُهَا غَيْرَ أَنَّ الْمَرْأَةَ لَايُنْزَعُ مِنْ ثِيَابِهَا إِلَّا الْفَرْوَ وَالْحَشْوَ، لِأَنَّ فِيْ تَجْرِيْدِهَا كَشْفُ الْعَوْرَةِ. وَالْفَرْوُ وَالْحَشْوُ يَمْنَعَانِ وُصُوْلَ الْأَلَمِ إِلَى الْمَضْرُوْبِ، وَالسَّتْرُ حَاصِلٌ بِدُوْنِهِمَا فَيُنْزَعَانِ، وَتُضْرَبُ جَالِسَةً لِمَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّهُ أَسْتَرُ لَهَا، قَالَ وَإِنْ حُفِرَ لَهَا فِي الرَّجْمِ جَازَ، لِأَنَّهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَفَرَ لِلْغَامِدِيَّةِ إِلَى ثَنْدُوَتِهَا، وَحَفَرَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ الشَّرَاحَةَ الْهَمْدَانِيَّةَ، وَإِنْ تَرَكَ لَايَضُرُّهُ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَأْمُرْ بِذٰلِكَ وَهِيَ مَسْتُوْرَةٌ بِثِيَابِهَا، وَالْحَفْرُ أَحْسَنُ لِأَنَّهُ أَسْتَرُ، وَيُحْفَرُ إِلَى الصَّدْرِ لِمَا رَوَيْنَا، وَلَايُحْفَرُ لِلرَّجُلِ لِأَنَّهُ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَاحَفَرَ لِمَاعِزٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَلِأَنَّ مَبْنَى الْإِقَامَةِ عَلَى التَّشْهِيْرِ فِي الرِّجَالِ، وَالرَّبْطُ وَالْإِمْسَاكُ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ.

ترجمہ: اور اگر زانی غلام ہو (یا باندی زانیہ ہو) تو اسے پچاس کوڑے مارے جائیں، اس لیے کہ ارشاد خداوندی ہے کہ باندیوں

پر آزاد عورتوں کی نصف سزاء ہے، یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ اور اس لیے کہ رقیت نعمت کو کم کردیتی ہے، لہٰذا عقوبت کو بھی کم کردے گی کیوں کہ نعمتوں کی بہتات کے باوجود جنایت کرنا زیادہ برا ہے، اسی لیے یہ جنایت (آزاد کے حق میں) زیادہ سختی کرنے والی ہوگی۔ اور مرد وزن حد میں برابر ہیں، کیوں کہ نصوص دونوں کو شامل ہے تاہم عورت اپنے کپڑوں میں سے صرف پوستین اور بھرے ہوئے کپڑے ہی اتارے گی، اس لیے کہ عورت سے کپڑا اتارنے میں کشف عورت ہوگا اور پوستین اور حشو ماری ہوئی جگہ پر تکلیف کے پہنچنے سے مانع ہیں اور ان کے بغیر بھی ستر حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا انھیں نکلوایا جائے گا۔ اور عورت کو بٹھا کر اس پر حد لگائی جائے گی، اس روایت کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور اس لیے کہ جلوس عورت کے لیے زیادہ ساتر ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر رجم کی خاطر عورت کے لیے گڈھا کھود دیا جائے تو جائز ہے، اس لیے کہ حضرت نبی کریم ﷺ نے غامدیہ کے لیے ان کے سینے تک گڈھا کھودوایا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شراحہ ہمدانیہ کے لیے گڈھا کھودا تھا اور اگر گڈھا نہیں کھودا تو نقصان دہ نہیں ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے اس کا حکم نہیں دیا تھا اور عورت اپنے کپڑوں میں باپردہ رہتی ہے لیکن گڈھا کھودنا زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ وہ زیادہ ساتر ہے اور سینہ تک گڈھا کھودا جائے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور مرد کے لیے گڈھا نہ کھودا جائے، کیوں کہ حضرت نبی کریم ﷺ نے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے لیے گڈھا نہیں کھودوایا تھا اور اس لیے کہ مردوں میں اقامتِ حد کا دارومدار تشہیر پر ہے اور باندھنا اور روکنا مشروع نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿جلده﴾ اسے کوڑے ماریں گے۔ ﴿إماء﴾ واحد اَمة؛ باندیاں۔ ﴿رقّ﴾ غلامی۔ ﴿منقص﴾ کمی کرنے والا۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿جناية﴾ جرم۔ ﴿توافر﴾ بہتات، مکمل ہونا۔ ﴿أفحش﴾ بدتر، زیادہ قبیح۔ ﴿تغليظ﴾ سختی کرنا۔ ﴿لاينزع﴾ نہیں اتارے جائیں گے۔ ﴿فرو﴾ پوستین، اوور کوٹ، جیکٹ وغیرہ۔ ﴿حشو﴾ بھرے ہوئے کپڑے۔ ﴿تجريد﴾ کپڑے اتارنا۔ ﴿ستر﴾ پردہ داری۔ ﴿حُفِر﴾ گڑھا کھودا جائے۔ ﴿ثندوة﴾ چھاتی، سینہ۔ ﴿ربط﴾ باندھنا۔ ﴿إمساك﴾ روکنا۔

غلامی یا باندی کی حدِ زنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی غلام یا باندی سے زنا سرزد ہو تو انھیں پچاس کوڑے مارے جائیں گے، کیوں کہ **فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب** کے فرمان سے قرآن کریم نے باندیوں پر آزاد عورتوں کی نصف سزا واجب کی ہے اور چوں کہ آزاد عورت کی حد سو کوڑے ہیں، لہٰذا باندی کی حد پچاس کوڑے ہوں گے اور جو حکم باندی کا ہے وہی غلام کا بھی ہوگا، کیوں کہ رقیت دونوں کو شامل ہے اور چوں کہ غلام اور باندی میں رقیت نعمت کو نصف کردیتی ہے لہٰذا ان کی عقوبت کو بھی نصف کردے گی اور جسے اللہ تعالیٰ نے من جملہ حریت کے بے شمار نعمتوں سے نوازا ہو اور پھر وہ جنایت کرے تو اس کی سزا بھی سخت ہوگی چنانچہ قرآن کریم نے حضرات ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو مخاطب کرکے فرمایا ہے: **یانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين۔**

اور حکم حد میں مرد وزن دونوں کا حکم برابر ہے، اس لیے کہ نصوص شرعیہ دونوں یکساں طور پر شامل ہیں البتہ عورت مرد کی طرح

اپنے کپڑے نہیں اتارے گی ہاں اگر وہ پوستین پہنے ہو یا روئی وغیرہ کا سوئٹر پہنے ہو تو اسے اتار دے گی، کیوں کہ فرو اور حشو کے اتارنے سے کشفِ عورت نہیں ہوگا اور ان کا نہ اتارنا حصۂ مضروب کو چوٹ پہنچنے سے مانع ہوگا، لہٰذا انھیں اتار دیا جائے گا لیکن ان کے علاوہ دوسرے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، کیوں کہ ان کے علاوہ کو اتارنے سے بے پردگی ہوگی اور عورت کے حق میں پردہ مطلوب ہے۔ اسی لیے حکم یہ ہے کہ اسے بیٹھا کر حد ماری جائے تاکہ ہر اعتبار سے پردہ کی رعایت رہے۔

قال وإن حفر لها الخ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو رجم کرنے کے لیے گڈھا کھود دیا جائے تو زیادہ اچھا ہے، کیوں کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کے پستان اور سینے کے برابر گڈھا کھدوا کر اسے رجم کرایا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شراحہ ہمدانیہ کے لیے گڈھا کھدوایا تھا، لیکن رجم کرنے کے لیے گڈھا کھودنا اور کھدوانا کوئی ضروری نہیں ہے اور نہ کھدوایا تو کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گڈھا کھودنے کا حکم نہیں دیا تھا اور عورت اپنے کپڑوں میں ہی زیادہ پردہ دار رہتی ہے تاہم اگر کوئی گڈھا کھود دے تو یہ زیادہ ساتر اور باعثِ پردہ ہوگا۔ اور مرد کے لیے گڈھا نہیں کھودا جائے گا، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے لیے گڈھا نہیں کھدوایا تھا اور پھر مرد کی حد کا مدار تشہیر اور تعمیم پر ہے اور گڈھا کھودنا تشہیر کے منافی ہے اور مرجوم کو باندھنا یا کسی طرح روک کر رکھنا مشروع نہیں ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز کو نہ تو بندھوایا تھا اور نہ ہی کسی طرح روکنے کا حکم دیا تھا۔

وَلَايُقِيْمُ الْمَوْلٰى الْحَدَّ عَلٰى عَبْدِهِ إِلَّا بِإِذْنِ الْإِمَامِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَهُ أَنْ يُقِيْمَهُ، لِأَنَّ لَهُ وِلَايَةً مُطْلَقَةً عَلَيْهِ كَالْإِمَامِ بَلْ أَوْلٰى يَمْلِكُ مِنَ التَّصَرُّفِ فِيْهِ مَالَايَمْلِكُهُ الْإِمَامُ فَصَارَ كَالتَّعْزِيْرِ، وَلَنَا قَوْلُهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرْبَعٌ إِلَى الْوُلَاةِ فَذَكَرَ مِنْهَا الْحُدُوْدَ وَلِأَنَّ الْحَدَّ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى، لِأَنَّ الْمَقْصَدَ مِنْهَا إِخْلَاءُ الْعَالَمِ عَنِ الْفَسَادِ وَلِهٰذَا لَايَسْقُطُ بِإِسْقَاطِ الْعَبْدِ فَيَسْتَوْفِيْهِ مَنْ هُوَ نَائِبٌ عَنِ الشَّرْعِ وَهُوَ الْإِمَامُ أَوْنَائِبُهُ، بِخِلَافِ التَّعْزِيْرِ، لِأَنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ وَلِهٰذَا يُعَزَّرُ الصَّبِيُّ، وَحَقُّ الشَّرْعِ مَوْضُوْعٌ عَنْهُ.

ترجمہ: اور مولیٰ امام کی اجازت کے بغیر اپنے غلام پر حد نہ قائم کرے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے حد قائم کرنے کا اختیار ہے، کیوں کہ مولیٰ کو غلام پر امام کی طرح مطلق ولایت حاصل ہے بلکہ اس سے زائد ولایت حاصل ہے، کیوں کہ مولیٰ غلام میں اس تصرف کا مالک ہے جس کا امام مالک نہیں ہے تو یہ تعزیر کی طرح ہوگیا۔ ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ چار چیزیں والی کے سپرد ہیں اور آپ نے ان میں سے حدود کو بیان فرمایا ہے اور اس لیے کہ حق اللہ تعالیٰ کا حق ہے، کیوں کہ حدود کا مقصد دنیا کو فساد سے پاک کرنا ہے، اسی لیے بندے کے ساقط کرنے سے حد ساقط نہیں ہوتی لہٰذا وہی شخص حد قائم کرے گا جو شریعت کا نائب ہے اور وہ امام ہے یا اس کا نائب ہے۔ برخلاف تعزیر کے، اس لیے کہ تعزیر حق العبد ہے، اسی لیے بچوں کو سزا دی جاتی ہے حالانکہ بچوں سے حقِ شرع معاف ہے۔

اللغات:

﴿ولاة﴾ واحد والی؛ حکام، حکمران۔ ﴿إخلاء﴾ خالی کرنا۔ ﴿إسقاط﴾ ساقط کرنا۔ ﴿يستوفيه﴾ اس کو وصول کرے

گا۔ ﴿تعزیر﴾ حد سے کم تر سزا۔

تخریج:

❶ رواہ ابن ابی شیبہ فی المصنف، رقم الحدیث: ۲۸۴۳۸.

امام کی اجازت کے بغیر اپنے غلام پر حد لگانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا غلام یا اس کی باندی زنا کرے تو امام کی اجازت کے بغیر مولیٰ کو ان پر حد قائم کرنے کا اختیار نہیں ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں امام کی اجازت کے بغیر بھی مولیٰ ان پر حد قائم کرسکتا ہے، کیوں کہ غلام اور باندی پر مولیٰ کو مطلق ولایت حاصل ہوتی ہے بلکہ مولیٰ کی ولایت امام کی ولایت پر بھی فائق ہوتی ہے، کیوں کہ مولیٰ غلام میں ایسے تصرفات پر قادر ہوتا ہے کہ امام کو ان کا اختیار نہیں ہے جیسے بیع وغیرہ ہیں تو یہ تعزیر کی طرح ہوگیا یعنی جس طرح امام کی اجازت کے بغیر مولیٰ اپنے غلام کو سزا دے سکتا ہے اسی طرح اذنِ امام کے بغیر وہ اس پر حد بھی جاری کرسکتا ہے۔

ولنا قولہ علیہ السلام الخ ہماری دلیل حضرت محمی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان گرامی ہے کہ چار چیزیں ایسی ہیں جن کی انجام دہی والیوں اور اماموں کے سپرد ہے (۱) جمعہ (۲) زکوۃ (۳) حدود (۴) قصاص ۔ معلوم ہوا کہ امام کی اجازت اور اس کی مرضی کے بغیر حد نہیں جاری کی جاسکتی، اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ حد اللہ کا حق ہے، کیوں کہ اقامتِ حد کا مقصد دنیا کو فتنہ وفساد سے پاک کرنا ہے اسی لیے بندے کے ساقط کرنے سے حد ساقط نہیں ہوتی لہٰذا جب حد اللہ کا حق ہے تو اسے وہی شخص قائم کرنے کا حق دار ہوگا جو شریعت کا نائب ہے اور شریعت کا نائب امام یا اس کا خلیفہ ہے، لہٰذا امام یا اس کے خلیفہ کے علاوہ کسی تیسرے شخص کو اقامتِ حد کا حق اور اختیار نہیں ہوگا۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا حد کو تعزیر پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ تعزیر حق الشرع نہیں ہے بلکہ حق العبد ہے اسی لیے بچوں کو ان کے سرپرست اور والدین سزا دیتے ہیں اور اگر تعزیر حق الشرع ہوتا تو کوئی بھی بچوں کو سزا نہ دے سکتا کیوں کہ بچے احکام شرع کے مکلف نہیں ہیں۔

قَالَ وَإِحْصَانُ الرَّجْمِ أَنْ يَكُوْنَ حُرًّا عَاقِلًا بَالِغًا مُسْلِمًا قَدْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً نِكَاحًا صَحِيْحًا وَدَخَلَ بِهَا وَهُمَا عَلَى صِفَةِ الْإِحْصَانِ فَالْعَقْلُ وَالْبُلُوْغُ شَرْطٌ لِأَهْلِيَّةِ الْعُقُوْبَةِ إِذْ لَا خِطَابَ دُوْنَهُمَا وَمَا وَرَاءَ هُمَا يُشْتَرَطُ لِتَكَامُلِ الْجِنَايَةِ بِوَاسِطَةِ تَكَامُلِ النِّعْمَةِ إِذْ كُفْرَانُ النِّعْمَةِ يَتَغَلَّظُ عِنْدَ تَكَثُّرِهَا، وَهٰذِهِ الْأَشْيَاءُ مِنْ جَلَائِلِ النِّعَمِ وَقَدْ شُرِعَ الرَّجْمُ بِالزِّنَاءِ عِنْدَ اِسْتِجْمَاعِهَا فَيُنَاطُ بِهِ، بِخِلَافِ الشَّرَفِ وَالْعِلْمِ، لِأَنَّ الشَّرْعَ مَاوَرَدَ بِاعْتِبَارِهِمَا، وَنَصْبُ الشَّرْعِ بِالرَّأْيِ مُتَعَذِّرٌ، وَلِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ مُمْكِنَةٌ مِنَ النِّكَاحِ الصَّحِيْحِ، وَالنِّكَاحُ الصَّحِيْحُ مُمْكِنٌ مِنَ الْوَطْيِ الْحَلَالِ، وَالْإِصَابَةُ شِبْعٌ بِالْحَلَالِ، وَالْإِسْلَامُ يُمَكِّنُهُ مِنْ نِكَاحِ الْمُسْلِمَةِ وَيُوَكِّدُ اعْتِقَادَ الْحُرْمَةِ فَيَكُوْنُ الْكُلُّ مُزْجِرَةٌ عَنِ الزِّنَا، وَالْجِنَايَةُ بَعْدَ تَوَافُرِ الزَّوَاجِرِ أَغْلَظُ، وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يُخَالِفُنَا فِي اشْتِرَاكِ الْإِسْلَامِ

وَكَذَا أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي رِوَايَةٍ، لَهُمَا مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَمَ يَهُوْدِيَّيْنِ ❶ قَدْ زَنَيَا، قُلْنَا كَانَ ذٰلِكَ بِحُكْمِ التَّوْرَاةِ ثُمَّ نَسَخَ، يُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَشْرَكَ بِاللّٰهِ فَلَيْسَ بِمُحْصِنٍ، وَالْمُعْتَبَرُ فِي الدُّخُوْلِ الْإِيْلَاجُ فِي الْقُبُلِ عَلٰى وَجْهٍ يُوْجِبُ الْغُسْلَ، وَشَرَطَ صِفَةَ الْإِحْصَانِ فِيْهِمَا عِنْدَ الدُّخُوْلِ حَتّٰى لَوْ دَخَلَ بِالْمَنْكُوْحَةِ الْكَافِرَةِ أَوِ الْمَمْلُوْكَةِ أَوِ الْمَجْنُوْنَةِ أَوِ الصَّبِيَّةِ لَايَكُوْنُ مُحْصِنًا، وَكَذَا إِذَا كَانَ الزَّوْجُ مَوْصُوْفًا بِإِحْدٰى هٰذِهِ الصِّفَاتِ وَهِيَ حُرَّةٌ مُسْلِمَةٌ عَاقِلَةٌ بَالِغَةٌ، لِأَنَّ النِّعْمَةَ بِذٰلِكَ تَتَكَامَلُ إِذِ الطَّبْعُ يَنْفِرُ عَنْ صُحْبَةِ الْمَجْنُوْنَةِ وَقَلَّمَا يَرْغَبُ فِي الصَّبِيَّةِ لِقِلَّةِ رَغْبَتِهَا وَفِي الْمَنْكُوْحَةِ الْمَمْلُوْكَةِ حَذَرًا عَنْ رِقِّ الْوَلَدِ، وَلَا اِئْتِلَافَ مَعَ الْاِخْتِلَافِ فِي الدِّيْنِ، وَأَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يُخَالِفُنَا فِي الْكَافِرَةِ وَالْحُجَّةُ عَلَيْهِ مَاذَكَرْنَاهُ وَقَوْلُهُ ❸ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تُحَصِّنُ الْمُسْلِمَ الْيَهُوْدِيَّةُ وَلَا النَّصْرَانِيَّةُ وَلَاالْحُرَّ الْأَمَةُ وَلَا الْحُرَّةَ الْعَبْدُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ رجم کے لیے محصن ہونے کی شرط سے مراد یہ ہے کہ مرجوم آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے نکاح صحیح کر کے اس کے ساتھ دخول کیا ہو اور (بوقت دخول) وہ دونوں صفت احصان پر قائم ہوں چنانچہ عقل اور بلوغ اہلیت عقوبت کی شرط ہے، کیوں کہ ان دونوں کے بغیر خطاب شرع ثابت نہیں ہوتا اور ان دونوں (عقل اور بلوغ) کے علاوہ جو شرطیں ہیں وہ تکاملِ نعمت کے واسطے سے تمامیتِ جنایت کے لیے ہیں، اس لیے کہ تکثیر نعمت کے وقت کفران نعمت زیادہ غلیظ ہوتا ہے اور یہ چیزیں بڑی نعمتوں میں سے ہیں اور ان نعمتوں کے اجتماع کی صورت میں ہی زنا کی وجہ سے رجم مشروع ہوا ہے لہٰذا ان نعمتوں کے اجتماع ہی پر رجم کا مدار ہوگا۔ برخلاف شرافت اور علم کے، کیوں کہ شریعت نے ان کے اعتبار کو بھی بیان نہیں کیا ہے اور رائے سے شریعت کو متعین کرنا متعذر ہے اور اس لیے کہ حریت سے نکاح صحیح ممکن ہے اور نکاحِ صحیح سے وطیِٔ حلال پر قدرت ہوگی اور دخول کے ذریعے اس حلال کام کو کرنے سے آسودگی حاصل ہوتی ہے اور اسلام مسلمان کو مسلمان عورت سے نکاح کرنے کی قدرت دیتا ہے اور حرمتِ زنا کے اعتقاد کو قوی کرتا ہے، لہٰذا یہ تمام باتیں مسلمان کو زنا سے روکتی ہیں اور ممانعتوں کی کثرت کے باوجود زنا کرنا بہت سنگین جرم ہے۔

اور اسلام کی شرط لگانے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہمارے مخالف ہیں نیز امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی ایک روایت میں مخالف ہیں۔ ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک یہودی اور ایک یہودیہ کو زنا کرنے کی وجہ سے رجم کیا تھا، ہم جواب دیں گے کہ یہ حکم تورات کی وجہ سے تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا جس کی تائید حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ اور وہ دخول معتبر ہے جس میں قبل میں اس طرح داخل کیا جائے کہ وہ ایلاج غسل واجب کردے۔ اور امام قدوری نے بوقت دخول مرد وزن میں احصان کی صفت کو شرط قرار دیا ہے حتی کہ اگر کسی نے منکوحہ کافرہ یا مملوکہ یا مجنونہ یا صبیہ سے دخول کیا تو وہ محصن نہیں ہوگا ایسے ہی اگر شوہر ان صفات میں سے کسی ایک صفت سے متصف ہو

اوراس کی بیوی آزاد، مسلمان، عاقل اور بالغ ہو کیوں کہ ان میں سے ہر ایک سے نعمت کامل ہوجاتی ہے، اس لیے کہ طبیعت پاگل عورت کی صحبت سے نفرت کرتی ہے اور بچی میں خواہش کم ہونے کی وجہ سے شوہر اس میں کم دل چسپی لیتا ہے اور مملوکہ منکوحہ میں بچے کی رقیت سے بچنے کے لیے رغبت کم ہوتی ہے اور اختلاف دین کے ہوتے ہوئے باہمی الفت نہیں ہوگی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کافرہ میں ہمارے مخالف ہیں لیکن ان کے خلاف وہ دلیل حجت ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی کہ مسلمان مرد کو یہودیہ اور نصرانیہ عورت محصن نہیں بناتی، نہ تو آزاد مرد کو باندی محصن بناتی ہے اور نہ ہی آزاد عورت کو کوئی غلام محصن بناتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿حرّ﴾ آزاد۔ ﴿ماوراء هما﴾ جو اس سے کمتر ہو۔ ﴿تکامل﴾ پورا ہونا۔ ﴿جناية﴾ جرم۔ ﴿کفران﴾ ناقدری، توہین۔ ﴿يتغلّظ﴾ شدید ہو جاتا ہے۔ ﴿تکثّر﴾ بہتات، زیادہ ہونا۔ ﴿جلائل﴾ عظیم الشان۔ ﴿يناطُ﴾ متعلق ہوتا ہے۔ ﴿متعذّر﴾ دشوار، ناممکن۔ ﴿إصابة﴾ پہنچنا، وارد ہونا، مراد: وطی کرنا۔ ﴿شبع﴾ آسودگی، سیری، سیرابی۔ ﴿يمكّنه﴾ اس کو طاقت دیتا ہے۔ ﴿مزجرة﴾ روکنے والا۔ ﴿أغلظ﴾ زیادہ سخت۔ ﴿إيلاج﴾ اندر ڈالنا۔ ﴿قبل﴾ عورت کی آگے کی شرمگاہ۔ ﴿حذر﴾ بچنا۔ ﴿رقّ﴾ غلامی۔ ﴿إتلاف﴾ باہمی الفت ومحبت۔

تخریج:

1. رواه ابوداؤد، رقم الحديث: ٤٤٤٦ و ٤٤٥٠.
2. رواه البيهقي في السنن الكبرىٰ، رقم الحديث: ١٧٣٩١.
3. رواه البيهقي في السنن الكبرىٰ، رقم الحديث: ١٧٣٩٥.

''احصان'' کا مطلب:

مسئلہ یہ ہے کہ زانی کو رجم کرنے کے لیے اس کے محصن ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ زانی آزاد ہو، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو اس نے کسی مسلمان عورت سے نکاح صحیح کر رکھا ہو اور اس حال میں دونوں کی ملاقات اور مجامعت ہوئی ہو کہ دونوں کے دونوں صفت احصان پر قائم اور باقی ہوں۔ ان میں سے عقل اور بلوغ کی شرط اہلیت عقوبت کے لیے ہے، کیوں کہ بچہ اور مجنون دونوں احکام شرع کے مکلّف نہیں ہیں اور رجم احکام شرع میں سے ایک حکم ہے اس لیے اس کے واسطے بھی عقل اور بلوغ ضروری ہوں گے اور ان کے علاوہ جو دیگر شرائط ہیں وہ اس لیے ہیں کہ ان شرائط کی وجہ سے انسان میں نعمت کامل ہوجاتی ہے اور جس میں نعمت کامل ہوجاتی ہے اس کی جنایت خطرناک اور سنگین ہوجاتی ہے اور اس قدر انعام واکرام اور داد ودہش کے باوجود اگر کوئی شخص مرتکب زنا ہوتا ہے تو اس کی سزاء رجم ہے۔ اور ان شرائط میں شرافت اور علم کا کوئی دخل نہیں ہے، کیوں کہ یہ چیزیں غیر محدود ہیں اور شریعت نے انھیں اوصاف احصان میں معتبر بھی نہیں مانا ہے اور نہ ہی ان کے متعلق کوئی روایت وارد ہوئی ہے اس لیے ہمیں کوئی حق نہیں ہے کہ ہم عقل اور رائے سے شریعت میں کوئی چیز مقرر کریں۔

حریت اور نکاح وغیرہ کے شرائط احصان میں معتبر ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ آزاد مرد یا عورت اپنے امور کے ذمے دار ہوتے

ہیں اور تصرفات میں خود مختار ہوتے ہیں لہٰذا آزاد مرد کے لیے نکاح صحیح کرنا ممکن ہوگا اور جب نکاح صحیح پر قدرت ہوگی تو ظاہر ہے کہ وہ حلال وطی کر کے اپنی بیوی سے آسودگی حاصل کرلے گا اور جب وہ مسلمان ہوگا تو لازماً مسلمہ عورت سے وطی کرے گا اور اسلام کی وجہ سے اس کے دل میں زنا کی حرمت اور اس سے نفرت ہوگی اور یہ چیزیں اسے اس گھناؤنی حرکت سے باز رکھیں گی، لہٰذا اس حوالے سے بھی یہ شرائط احصان کی شرائط واوصاف میں داخل ہوں گی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ احصان کے لیے اسلام کی شرط نہیں لگاتے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں اور اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی مرد اور ایک یہودیہ عورت پر رجم کا فرمان جاری کیا تھا اور انھوں نے زنا کیا تھا اور وہ دونوں ''محصن تھے''، تو جب یہودیوں میں احصان ثابت ہے حالانکہ ان میں اسلام نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی تو پھر احصان کے لیے اسلام کی شرط لگانا درست نہیں ہے، لیکن ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائے اسلام میں تورات کے حکم کے مطابق ان پر رجم جاری کرایا تھا اور اس وقت تک اسلام میں اس کا کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے زنا کے متعلق تورات میں نازل کردہ حکم دریافت فرمایا تھا۔ اور حدیث پاک میں مذکورہ حکم بعد میں منسوخ ہوگیا تھا، کیوں کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف لفظوں میں یہ ارشاد فرمایا ہے: **من أشرك بالله فليس بمحصن** کہ مشرک محصن نہیں ہوسکتا اور جب مشرک محصن نہیں ہوسکتا تو لامحالہ احصان کے لیے اسلام کو مشروط قرار دیا جائے گا۔

والمعتبر في الدخول الخ فرماتے ہیں کہ امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے **قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها** میں جو دخول کا تذکرہ کیا ہے اس سے ایسا دخول مراد ہے جو موجبِ غسل ہو یعنی مرد کے ذکر کی سپاری عورت کی شرم گاہ میں داخل ہو جائے اور جو قت دخول ان کے محصن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر مسلمان ہو اور بیوی کافرہ ہو یا مملوکہ ہو یا مجنونہ اور صبیہ ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی بیوی مسلمان، آزاد اور عاقل و بالغ ہو اور شوہر کافر اور غلام یا بچہ یا مجنون ہو تو ایک دوسرے کے ساتھ ان کا دخول کرنا معتبر نہیں ہوگا اور اس دخول سے مرد محصن نہیں ہوگا، کیوں کہ جس میں یہ صفات پائی جائیں گی اس میں نعمتِ خداوندی علی وجہ الکمال ثابت ہوگی اور پھر مرد کی طبیعت پاگل عورت سے صحبت کرنے میں نفرت اور گھن محسوس کرتی ہے اور بچی میں خواہش ہی نہیں ہوتی جب کہ لڑکے کے غلام اور رقیق ہونے کے خوف سے مملوکہ سے کوئی اس طرح کی وطی نہیں کرتا اور اختلاف دین کی وجہ سے کافرہ کے ساتھ الفت ومحبت ہی نہیں پیدا ہوتی لہٰذا ان چیزوں کے ہوتے ہوئے نہ تو دخول معتبر ہوگا اور نہ ہی احصان ثابت ہوگا۔

کافرہ عورت میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہمارے مخالف ہیں ان کے یہاں کافرہ عورت سے دخول کرنا احصان میں معتبر ہے، لیکن ہماری طرف سے انھیں یہی جواب ہے کہ بھائی اختلافِ دین مانعِ الفت ہے اور الفت کے نہ ہوتے ہوئے کما حقہ ایلاج اور ادخال نہیں ہوسکتا۔ اور پھر حدیث پاک میں پوری وضاحت کے ساتھ یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ یہودیہ اور نصرانیہ عورت کسی مسلمان کو محصن نہیں بنا سکتی اسی طرح نہ تو باندی آزاد کو محصن بنا سکتی ہے اور نہ ہی کوئی غلام کسی آزاد عورت کو محصن بنا سکتا ہے۔

قَالَ وَلَا يُجْمَعُ فِي الْمُحْصِنِ بَيْنَ الرَّجْمِ وَالْجَلْدِ، لِأَنَّهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَجْمَعْ، وَلِأَنَّ الْجَلْدَ يَعْرِى عَنِ الْمَقْصُوْدِ مَعَ الرَّجْمِ، لِأَنَّ زَجْرَ غَيْرِهِ يَحْصُلُ بِالرَّجْمِ إِذْ هُوَ فِي الْعُقُوْبَةِ أَقْصَاهَا وَزَجْرُهُ لَايَحْصُلُ بَعْدَ هَلَاكِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ محصن میں رجم اور کوڑے کو جمع نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ آپ ﷺ نے جمع نہیں فرمایا، کیوں کہ رجم کے ہوتے ہوئے کوڑا مارنا مقصود سے خالی ہوتا ہے، اس لیے کہ دوسرے کا زجر رجم سے حاصل ہو جاتا ہے، کیوں کہ رجم عقوبت کی آخری سزاء ہے اور زانی کے ہلاک ہونے کے بعد اس کا زجر حاصل نہیں ہوتا۔

اللغات:

﴿یُعرىٰ﴾ خالی ہوتا ہے۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿أقصاها﴾ اس میں انتہائی درجے کا ہے۔

تخریج:

❶ قد مرّ تخریجہٗ تحت حدیث ماعز والغامدیۃ.

رجم کے ساتھ جلد کو جمع کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ زانی محصن کی سزاء میں رجم کرنے اور کوڑے مارنے دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا کیوں کہ حضرت نبی کریم ﷺ نے کبھی جمع نہیں فرمایا ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ رجم زنا کی آخری اور نہائی سزاء ہے اور رجم کے بعد کوڑا مارنے سے مقصود یعنی زجر حاصل نہیں ہوگا اور یہ فعل تحصیل حاصل کے مترادف ہوگا، اس لیے جمع درست نہیں ہے۔

قَالَ وَلَايُجْمَعُ فِي الْبِكْرِ بَيْنَ الْجَلْدِ وَالنَّفْيِ، وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا حَدًّا لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ))، وَلِأَنَّ فِيْهِ حَسْمُ بَابِ الزِّنَاءِ لِقِلَّةِ الْمَعَارِفِ، وَلَنَا قَوْلُهُ تَعَالٰى ﴿فَاجْلِدُوْا﴾ (سورۂ نور: ۲) جَعَلَ الْجَلْدَ كُلَّ الْمُوْجِبِ رُجُوْعًا إِلَى حَرْفِ الْفَاءِ أَوْ إِلَى كَوْنِهِ كُلَّ الْمَذْكُوْرِ، وَلِأَنَّ فِي التَّغْرِيْبِ فَتْحُ بَابِ الزِّنَاءِ لِانْعِدَامِ الْإِسْتِحْيَاءِ مِنَ الْعَشِيْرَةِ ثُمَّ فِيْهِ قَطْعُ مَوَادِ الْبَقَاءِ فَرُبَّمَا تَتَّخِذُ زِنَاهَا مَكْسَبَةً وَهُوَ مِنْ أَقْبَحِ وُجُوْهِ الزِّنَاءِ وَهٰذِهِ الْحُجَّةُ مُرَجِّحَةٌ لِقَوْلِ ❷ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ كَفٰى بِالنَّفْيِ فِتْنَةً، وَالْحَدِيْثُ مَنْسُوْخٌ كَشَطْرِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ ❸ عَلَيْهِ السَّلَامُ الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَرَجْمٌ بِالْحِجَارَةِ، وَقَدْ عُرِفَ طَرِيْقُهُ فِيْ مَوْضِعِهِ، إِلَّا أَنْ يَرَى الْإِمَامُ فِيْ ذٰلِكَ مَصْلَحَةً فَيُغَرِّبُهُ عَلٰى قَدْرِ مَا يَرٰى وَذٰلِكَ تَعْزِيْرٌ وَسِيَاسَةٌ، لِأَنَّهُ قَدْ يُفِيْدُ فِيْ بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَيَكُوْنُ الرَّأْيُ فِيْهِ إِلَى الْإِمَامِ، وَعَلَيْهِ يُحْمَلُ النَّفْيُ الْمَرْوِيُّ عَنْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ.

ترجمہ: اور غیر شادی شدہ میں بھی کوڑا مارنے اور شہر بدر کرنے میں جمع نہ کیا جائے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دونوں کو بہ طور حد جمع کرتے ہیں، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ کنوارا کنواری (اگر زنا کریں تو ان) کو سو کوڑے مارو اور ایک سال جلا وطن کردو۔ اور اس لیے کہ جلا وطن کرنے میں زنا کے دروازے کو بند کرنا ہے، کیونکہ (اجنبی شہر میں) تعلقات کم ہوتے ہیں۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "فاجلدوا" اللہ تعالیٰ نے کوڑا مارنے کو پوری سزاء قرار دیا ہے جس کی دلیل حرفِ فاء ہے، یا یہ کہ پوری سزاء

یہی ہے جو مذکور ہے۔ اور اس لیے کہ جلا وطن کرنے میں زنا کے دروازے کو کھولنا لازم آتا ہے، کیوں کہ اہل کنبہ سے شرم ختم ہو جاتی ہے، نیز جلاوطن کرنے سے اسباب بقاء کو ختم کرنا لازم آتا ہے اسی لیے بسا اوقات عورت زنا کو کمائی کا ذریعہ بنالیتی ہے اور یہ زنا کی قبیح ترین صورت ہے اور اس جہت کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ترجیح ملتی ہے کہ فتنہ کے لیے شہر بدر کرنا کافی ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث منسوخ ہے جیسے اس حدیث کا یہ جزء منسوخ ہے الثیب بالثیب الخ اور اس نسخ کا طریقہ اس کے مقام پر مذکور ہے۔ لیکن اگر امام جلا وطن کرنے میں مصلحت سمجھے تو اپنی مصلحت کے مطابق جلا وطن کر دے اور یہ بر بنائے تعزیر اور سیاست کے لیے ہے، کیوں کہ کبھی کبھی یہ چیز مفید ہوتی ہے لہٰذا اس میں امام کے حوالے معاملہ ہوگا اور اسی پر وہ نفی بھی محمول کی جائے گی جو بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

اللغاتُ:

﴿بکر﴾ غیر شادی شدہ۔ ﴿جلد﴾ کوڑے مارنا۔ ﴿نفی﴾ جلاوطنی۔ ﴿تغریب﴾ وطن بدری۔ ﴿حسم﴾ بند کرنا، کاٹنا۔ ﴿عشیرۃ﴾ قبیلہ، خاندان۔ ﴿مکسبۃ﴾ کمائی کا ذریعہ، ذریعۂ آمدن۔ ﴿شطر﴾ ایک بڑا حصہ، آدھا حصہ۔

تخریج:

❶ رواہ الجماعۃ فأخرجہ ابوداؤد فی السنن رقم الحدیث: ٤٤١٥.

❷ رواہ عبدالرزاق فی المصنف حدیث رقم: ١٣٣١٣.

❸ قد مرّ تخریجہٗ تحت رقم ٤٥.

غیر محصن زانی کو جلاوطنی کی سزا دینا:

مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں کنوارا مرد اور کنواری عورت اگر زنا کرے تو ان کی سزا صرف ۱۰۰/ کوڑے ہیں اور کوڑوں کے ساتھ ساتھ انھیں جلاوطنی اور شہر بدری کی سزا نہیں دی جائے گی جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان کی سزاء میں جلد اور تغریب دونوں کو جمع کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل مسلم شریف کی یہ روایت ہے البکر بالبکر جلد مائۃ و تغریب عام یعنی اگر غیر شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان کی سزاء سو کوڑے ہیں اور جلا وطن کرنا ہے۔

اس حدیث میں صاف طور پر جلد اور تغریب کو جمع کیا گیا ہے لہٰذا ہم بھی دونوں کو جمع کریں گے۔ اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب زانی اور زانیہ کو شہر بدر کر دیا جائے گا تو نئے شہر میں ان کے تعلقات کم ہو جائیں گے اور جب تعلقات کم ہوں گے تو زنا کا دروازہ بند ہو جائے گا، لہٰذا اس حوالے سے بھی جلد اور تغریب کو جمع کیا جائے گا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے الزانیۃ والزاني فاجلدوا کل واحدۃ منھما مائۃ جلدۃ کے فرمان سے کوڑے مارنے کو غیر محصن کے زنا کی پوری سزا قرار دی ہے، اس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ فاجلدوا جزا ہے اور اس پر فاء داخل ہے اور شرط کے بعد جب جزاء پر فاء داخل ہوتی ہے تو وہ جزاء سب کو شامل اور محیط ہوتی ہے لہٰذا جلد ہی غیر محصن زانی اور زانیہ کی پوری سزاء ہوگی، اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فاجلدوا سے سزاء کو بیان کیا گیا ہے اور بیان میں جتنی ضرورت ہوتی ہے وہ سب یکجا طور

پر بیان کردی جاتی ہے لہٰذا فاجلدوا میں پوری سزاء بیان کی گئی ہے اور جب پوری سزاء جلد ہے تو اس میں تغریب کو نہیں داخل کیا جائے گا۔

ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ جلا وطن کرنے میں دروازۂ زنا کو کھولنا لازم آتا ہے، اس لیے کہ جب زانی اور زانیہ اپنے شہر سے باہر کردیئے جائیں گے تو وہاں کوئی ان کا رشتہ دار نہیں ہوگا اور بغیر شرم وحیا کے دھڑتے کے ساتھ وہ بدکاری کریں گے اور عموماً اس طرح شہر بدر کردی جانے والی عورتیں زنا کاری اور جسم فروشی کو اپنا دھندا بنالیتی ہیں اور زنا کی سب سے بدترین صورت کا ارتکاب کرتی ہیں، اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کفی بالنفي فتنة کہ شہر بدر کرنا فتنہ وفساد کے لیے کافی ووافی ہے اس لیے تغریب إثمه أكبر من نفعه کا مصداق ہوگی اور جلد کے ساتھ اسے جمع نہیں کیا جائے گا۔

والحديث منسوخ الخ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی دلیل میں جو حدیث پیش کی ہے وہ منسوخ ہے اور نسخ کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کا یہ جزء الثيب بالثيب جلد مائة الخ بھی منسوخ ہے۔ لہٰذا اس نسخ کی وجہ سے بھی جلد اور تغریب کو جمع نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر امام تغریب میں مصلحت سمجھے تو اپنی صواب دید کے مطابق کچھ دنوں کے لیے تغریب کرسکتا ہے، لیکن یہ تغریب بہ طور حد نہیں ہوگی بلکہ سزاء اور سیاستِ مدنیہ کے اعتبار سے ہوگی اور واقعتاً بعض اوقات اور بعض احوال میں تغریب مفید ثابت ہوئی ہے، اس لیے ہمارے یہاں بھی اپنے حساب سے امام کو تغریب کرنے کا حق ہے اور حضراتِ شیخین رحمۃ اللہ علیہما اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے جو تغریب مروی ہے وہ بھی تعزیر اور سیاستِ مدنیہ پر محمول ہے۔

وَإِذَا زَنَي الْمَرِيْضُ وَحَدُّهُ الرَّجْمُ رُجِمَ، لِأَنَّ الْإِتْلَافَ مُسْتَحِقٌّ فَلَا يَمْتَنِعُ بِسَبَبِ الْمَرِيْضِ، وَإِنْ كَانَ حَدُّهُ الْجَلْدَ لَمْ يُجْلَدْ حَتّٰى يَبْرَأَ كَي لَايُفْضِيَ إِلَى الْهَلَاكِ وَلِهٰذَا لَايُقَامُ الْقَطْعُ عِنْدَ شِدَّةِ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ، وَإِذَا زَنَتِ الْحَامِلُ لَمْ تُحَدَّ حَتّٰى تَضَعَ حَمْلَهَا كَي لَايُؤَدِّيَ إِلَى هَلَاكِ الْوَلَدِ وَهُوَ نَفْسٌ مُحْتَرِمَةٌ، وَإِنْ كَانَ حَدُّهَا الْجَلْدَ لَمْ يُجْلَدْ حَتّٰى تَتَعَالٰى مِنْ نِفَاسِهَا أَيْ تَرْتَفِعَ يُرِيْدُ بِهٖ تَخْرُجُ مِنْهُ، لِأَنَّ النِّفَاسَ نَوْعُ مَرَضٍ فَيُؤَخَّرُ إِلٰى زَمَانِ الْبُرْءِ، بِخِلَافِ الرَّجْمِ، لِأَنَّ التَّأْخِيْرَ لِأَجْلِ الْوَلَدِ وَقَدِ انْفَصَلَ، وَعَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ أَنَّهٗ يُؤَخَّرُ إِلٰى أَنْ يَسْتَغْنِيَ وَلَدُهَا عَنْهَا إِذَا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ يَقُوْمُ بِتَرْبِيَتِهٖ، لِأَنَّ فِي التَّأْخِيْرِ صِيَانَةُ الْوَلَدِ عَنِ الضِّيَاعِ وَقَدْ رُوِيَ أَنَّهٗ [1] **علیہ السلام قَالَ لِلْغَامِدِيَّةِ بَعْدَ مَاوَضَعَتْ ارْجِعِيْ حَتّٰى يَسْتَغْنِيَ وَلَدُكِ، ثُمَّ الْحُبْلٰى تُحْبَسُ إِلٰى أَنْ تَلِدَ إِنْ كَانَ الْحَدُّ ثَابِتًا بِالْبَيِّنَةِ كَي لَاتَهْرُبَ، بِخِلَافِ الْإِقْرَارِ، لِأَنَّ الرُّجُوْعَ عَنْهُ عَامِلٌ فَلَايُفِيْدُ الْحَبْسُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.**

ترجمہ: اگر مریض نے زنا کیا اور اس کی حد رجم ہو تو اسے رجم کیا جائے گا، کیوں کہ ہلاک کرنا واجب ہے لہٰذا بیماری کی وجہ سے اتلاف ممتنع نہیں ہوگا، اور اگر اس کی سزا کوڑا مارنا ہو تو اس کے تندرست ہونے تک اسے کوڑے نہیں مارے جائیں گے، تاکہ یہ مفضی الی الھلاک نہ ہو، اسی لیے زیادہ سردی اور سخت گرمی میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔

اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو وضع حمل تک اس پر حد نہیں جاری ہوگی تا کہ یہ ہلاکت ولد کا سبب نہ بنے اور ولد قابلِ احترام جان ہے۔ اور اگر اس کی حد کوڑے مارنا ہو تو اس کے نفاس سے پاک ہونے تک اسے کوڑے نہیں مارے جائیں گے، کیوں کہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے، لہٰذا اچھا ہونے تک جلد کو مؤخر کیا جائے گا۔ برخلاف رجم کے، کیوں کہ اسے بچہ کی وجہ سے موخر کیا جاتا ہے اور بچہ زانیہ سے جدا ہو چکا ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ رجم کو بھی اس وقت تک موخر کیا جائے گا کہ اس کا بچہ اس عورت سے مستغنی ہو جائے بشرطیکہ کوئی اس کی پرورش کرنے والا نہ ہو، کیوں کہ رجم کو موخر کرنے سے بچہ کو ضیاع سے بچانا ہے۔ اور یقینی طور پر مروی ہے کہ غامدیہ کے وضعِ حمل کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا تھا واپس جا یہاں تک کہ تیرا بچہ تجھ سے مستغنی ہو جائے۔ پھر اگر حد بینہ سے ثابت ہو تو بچہ جننے تک حاملہ کو محبوس رکھا جائے گا تا کہ وہ بھاگ نہ سکے۔ برخلاف اقرار کے، کیوں کہ اقرار سے رجوع کرنا عامل ہے، اس لیے قید کرنا مفید نہیں ہوگا۔ واللہ أعلم۔

اللغاتُ:

﴿إتلاف﴾ ہلاک کرنا۔ ﴿جلد﴾ کوڑے مارنا۔ ﴿یبرأ﴾ صحت یاب ہو جائے۔ ﴿لا یفضی﴾ نہ پہنچا دے۔ ﴿قطع﴾ کاٹنا، مراد چور کا ہاتھ کاٹنا۔ ﴿حَرّ﴾ گرمی۔ ﴿برد﴾ سردی۔ ﴿تتعالٰی﴾ بلند ہو جائے۔ ﴿ترتفع﴾ اُٹھ جائے۔ ﴿یؤخّر﴾ مؤخر کیا جائے گا، ملتوی کیا جائے گا۔ ﴿برء﴾ صحت یابی۔ ﴿انفصل﴾ جدا ہو گیا۔ ﴿صیانة﴾ بچاؤ، حفاظت۔ ﴿حبلٰی﴾ حاملہ۔ ﴿تحبس﴾ قید کی جائے گی۔ ﴿لا تهرب﴾ بھاگ نہ جائے۔

تخریج:

❶ اخرجہ مسلم رقم الحدیث ١٦٩٥ و ابن ابی شیبہ تحت حدیث رقم: ٢٨٨٠٩.

نفاذ حد میں مرض کی رکاوٹ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مریض نے زنا کیا اور وہ محصن تھا یعنی مستحق رجم تھا تو اسے بلا تاخیر رجم کیا جائے گا، کیوں کہ جب اس پر رجم واجب ہے اور رجم کا مقصد ہلاک کرنا ہے تو مرض کی وجہ سے اہلاک کو موخر نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ مریض غیر محصن ہو اور مستحق رجم نہ ہو بلکہ اس کی سزاء جلد یعنی سو کوڑے لگانا ہو تو اس کے صحت یاب ہونے تک اس کی سزا موخر ہوگی اور بیماری کی حالت میں اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، کیوں کہ بہ حالت مرض کوڑے لگانا مفضی الی الہلاکت ہے حالانکہ جلد سے اہلاک مقصود نہیں ہے، اسی لیے بہت زیادہ سردی اور گرمی میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تا کہ یہ قطع مفضی الی الہلاک نہ ہو۔

وإذا زنت الحامل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی حاملہ نے زنا کیا اور وہ مستحقِ رجم ہے تو جب تک اسے بچہ نہ پیدا ہو جائے اس وقت اسے رجم نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ حاملہ کو رجم کرنے سے اس کا بچہ ہلاک ہوگا حالانکہ اس کے پیٹ میں بچہ نفس محترم ہے اور اس نے کوئی خطأ نہیں کی ہے، اس لیے اسے ضیاع سے بچانے کے لیے وضع حمل تک اس کی ماں کے رجم کو موخر کیا جائے گا۔

اور اگر اس کی حد کوڑے مارنا ہو تو وضع حمل کے بعد اس کے نفاس سے پاک ہونے تک اس کا جلد موخر کیا جائے گا، کیوں کہ نفاس بھی ایک طرح کی بیماری ہے لہٰذا دیگر امراض کی طرح نفاس سے بھی پاک ہونے تک جلد کو موخر کیا جائے گا اور رجم میں بچہ پیدا ہونے کے بعد ہی سنگسار کرنے کا راستہ صاف ہو جائے گا اس لیے کہ اس میں اہلاک مقصود ہوتا ہے اور بیماری اس سے مانع نہیں ہے۔ لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ وضع حمل کے فوراً بعد اس عورت کو رجم نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کے بچے کی پرورش کرنے والا کوئی نہ ہو تو اس وقت اس کے رجم کو موخر کیا جائے گا جب تک کہ اس کا بچہ اس سے مستغنی نہ ہو جائے کیوں کہ اس سے پہلے رجم کرنے میں بچے کا ضیاع ہے حالانکہ ہمیں صیانت وحفاظت پر مامور کیا گیا ہے نہ کہ تضییع اور اتلاف پر۔ اس کی نقلی دلیل یہ ہے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ سے یہ فرمایا تھا إرجعي حتی یستغني ولدك کہ جب تک تمہارا بچہ تم سے مستغنی نہیں ہو جاتا اس وقت تک ہم تم پر کاروائی نہیں کریں گے، اس کے بعد وہ بچہ کو لے کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور وہ بچہ روٹی کھا رہا تھا تب جا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر رجم کا حکم صادر فرمایا تھا، معلوم ہوا کہ بچہ کے مستغنی ہونے تک رجم کو موخر کرنا زیادہ بہتر ہے۔

ثم الحبلیٰ الخ فرماتے ہیں کہ اگر حاملہ عورت کا زنا بینہ سے ثابت ہوا ہو تو بچہ جننے تک اسے محبوس ومقید رکھا جائے گا تاکہ وہ بھاگ نہ سکے، لیکن اگر اقرار سے زنا کا ثبوت ہوا ہو تو قید نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اقرار سے پھرنے کے بعد حبس مفید نہیں ہے اور اقرار سے رجوع کرنا بذات خود یہ بتا رہا ہے کہ اب اس سے حد ساقط ہے اور جب حد ساقط ہے تو حبس کیوں نہ ساقط ہو۔

فقط واللّٰہ أعلم وعلمه أتم

بَابُ الْوَطْيِ الَّذِیْ یُوْجِبُ الْحَدَّ وَالَّذِیْ لَایُوْجِبُهٗ

یہ باب اس وطی کے بیان میں ہے جو موجب حد ہے اور جو موجب حد نہیں ہے

قَالَ الْوَطْيُ الْمُوْجِبُ لِلْحَدِّ هُوَ الزِّنَاءُ وَأَنَّهٗ فِيْ عُرْفِ الشَّرْعِ وَاللِّسَانِ وَطْيُ الرَّجُلِ الْمَرْأَةَ فِي الْقُبُلِ فِيْ غَيْرِ الْمِلْكِ وَشُبْهَةِ الْمِلْكِ، لِأَنَّهٗ فِعْلٌ مَحْظُوْرٌ، وَالْحُرْمَةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ عِنْدَ التَّعَرِّیْ عَنِ الْمِلْكِ وَشُبْهَتِهٖ، يُؤَيِّدُ ذٰلِكَ قَوْلُهٗ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِدْرَءُ والْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ، ثُمَّ الشُّبْهَةُ نَوْعَانِ: شُبْهَةٌ فِي الْفِعْلِ وَتُسَمّٰى شُبْهَةَ اشْتِبَاهٍ، وَشُبْهَةٌ فِي الْمَحَلِّ وَتُسَمّٰى شُبْهَةً حُكْمِيَّةً، فَالْأُوْلٰى تَتَحَقَّقُ فِيْ حَقِّ مَنِ اشْتَبَهَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَنْ يَظُنَّ غَيْرَ الدَّلِيْلِ دَلِيْلًا، وَلَابُدَّ مِنَ الظَّنِّ لِتَحَقُّقِ الْإِشْتِبَاهِ، وَالثَّانِيَةُ تَتَحَقَّقُ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ النَّافِي لِلْحُرْمَةِ فِيْ ذَاتِهٖ وَلَاتَتَوَقَّفُ عَلٰى ظَنِّ الْجَانِيْ وَاعْتِقَادِهٖ، وَالْحَدُّ يَسْقُطُ بِالنَّوْعَيْنِ لِإِطْلَاقِ الْحَدِيْثِ، وَالنَّسَبُ يَثْبُتُ فِي الثَّانِيَةِ إِذَا ادَّعَى الْوَلَدَ، وَلَايَثْبُتُ فِي الْأُوْلٰى وَإِنِ ادَّعَاهُ، لِأَنَّ الْفِعْلَ تَمَحَّضَ زِنَاءً فِي الْأُوْلٰى، وَإِنَّمَا يَسْقُطُ الْحَدُّ لِأَمْرٍ رَاجِعٍ إِلَيْهِ وَهُوَ اشْتِبَاهُ الْأَمْرِ عَلَيْهِ وَلَمْ يَتَمَحَّضْ فِي الثَّانِيَةِ، فَشُبْهَةُ الْفِعْلِ فِيْ ثَمَانِيَةِ مَوَاضِعَ جَارِيَةِ أَبِيْهِ وَأُمِّهٖ وَزَوْجَتِهٖ وَالْمُطَلَّقَةِ ثَلَاثًا وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ وَبَائِنًا فِي الطَّلَاقِ عَلٰى مَالٍ وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ وَأُمِّ وَلَدٍ أَعْتَقَهَا مَوْلَاهَا وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ، وَجَارِيَةِ الْمَوْلٰى فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ، وَالْجَارِيَةِ الْمَرْهُوْنَةِ فِيْ حَقِّ الْمُرْتَهِنِ فِيْ رِوَايَةِ كِتَابِ الْحُدُوْدِ فَفِيْ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ لَاحَدَّ إِذَا قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا تَحِلُّ لِيْ، وَلَوْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا حَرَامٌ وَجَبَ الْحَدُّ، وَالشُّبْهَةُ فِي الْمَحَلِّ فِيْ سِتَّةِ مَوَاضِعَ جَارِيَةِ ابْنِهٖ وَالْمُطَلَّقَةِ طَلَاقًا بَائِنًا بِالْكِنَايَاتِ وَالْجَارِيَةِ الْمَبِيْعَةِ فِيْ حَقِّ الْبَائِعِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ، وَالْمَمْهُوْرَةِ فِيْ حَقِّ الزَّوْجِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَالْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ غَيْرِهٖ، وَالْمَرْهُوْنَةِ فِيْ حَقِّ الْمُرْتَهِنِ فِيْ رِوَايَةِ كِتَابِ الرَّهْنِ، فَفِيْ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ لَايَجِبُ الْحَدُّ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ، ثُمَّ الشُّبْهَةُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ تَثْبُتُ بِالْعَقْدِ وَإِنْ كَانَ مُتَّفَقًا عَلٰى تَحْرِيْمِهٖ وَهُوَ عَالِمٌ بِهٖ، وَعِنْدَ الْبَاقِيْنَ لَا

تَثْبُتُ إِذَا عَلِمَ بِتَحْرِيْمِهِ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِيْ نِكَاحِ الْمَحَارِمِ عَلٰى مَايَأْتِيْكَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى .

ترجمه: فرماتے ہیں کہ حد واجب کرنے والی وطی زنا ہے اور شرع اور لغت کے عرف میں زنا کے معنی یہ ہیں کہ مرد عورت کی شرم گاہ میں اس سے وطی کرے اور یہ وطی ملک اور شبہہ ملک کے علاوہ میں ہو، اس لیے کہ زنا ایک ممنوع فعل ہے اور علی الاطلاق حرمت اسی وقت متحقق ہوگی جب وہ وطی ملک اور شبہۂ ملک سے خالی ہو، حضرت نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی اس کی تائید کرتا ہے ''شبہات کی وجہ سے حدود ختم کردو'' پھر شبہہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شبہہ فی الفعل اسے شبہۂ اشتباہ کہا جاتا ہے (۲) شبہہ في المحل اسے شبہہ حکمیہ کہا جاتا ہے چنانچہ پہلی اس قسم اس شخص کے حق میں متحقق ہوتی ہے جس پر کام مشتبہ ہو جائے، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس چیز کو دلیل سمجھ بیٹھے جو دلیل نہ ہو اور تحقق اشتباہ کے لیے ظن اور گمان کا ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری قسم ایسی دلیل کے پائے جانے سے بھی متحقق ہو جاتی ہے جو بذات خود حرمت کی نفی کرنے والی ہو اور یہ قسم مجرم کے ظن اور اس کے اعتقاد پر موقوف نہیں ہوتی اور حد دونوں قسموں سے ساقط ہو جاتی ہے، اس لیے کہ حدیث پاک مطلق ہے۔ اور اگر زانی لڑکے کا دعویٰ کرے تو دوسری قسم میں اس سے نسب ثابت ہو جائے گا، لیکن پہلی قسم میں دعوے کے باوجود نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لیے کہ پہلی قسم میں فعل محض زنا ہے اور حد اس وجہ سے ساقط ہوتی ہے کہ اس نے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے جو اس کی طرف راجع ہے یعنی اس پر فعل کا مشتبہ ہونا اور دوسری قسم میں فعل محض زنا نہیں ہے۔

شبہہ فی الفعل آٹھ مقامات پر ہوتا ہے (۱) اپنے باپ کی باندی سے وطی کرنے میں (۲) اپنی ماں کی باندی سے وطی کرنے میں (۳) اپنی بیوی کی باندی سے وطی کرنے میں (۴) بیوی کو تین طلاق دے کر اس کی عدت میں اس سے وطی کرنے میں (۵) مال کے عوض بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت میں اس سے وطی کرنے میں (۶) اپنی ام ولد کو آزاد کر کے اس کی عدت میں اس سے وطی کرنے میں (۷) غلام کا اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کرنے میں (۸) مرتہن کا مرہونہ باندی سے وطی کرنے میں کتاب الحدود کی روایت کے مطابق۔ تو ان مقامات میں اگر واطی یہ کہہ دے کہ میں نے یہ سمجھ کر وطی کی تھی کہ یہ عورت میرے لیے حلال ہے تو حد نہیں واجب ہوگی۔ اور اگر وہ یہ کہہ دے کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ عورت مجھ پر حرام تھی تو حد واجب ہوگی۔

اور شبہہ في المحل چھ مقامات پر ہوتا ہے (۱) اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرنے میں (۲) الفاظ کنایہ سے طلاق بائن دے کر اسی مطلقہ سے وطی کرنے میں (۳) فروخت کردہ باندی کو مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے بائع کے اس سے وطی کرنے میں (۴) بیوی کو کوئی باندی بہ طور مہر دینے کے بعد بیوی کے اس پر قبضہ سے پہلے اس باندی سے شوہر کے وطی کرنے میں (۵) مشترکہ باندی سے کسی ایک کے وطی کرنے میں (۶) مرہونہ باندی سے مرتہن کے وطی کرنے میں کتب الرہن کی روایت کے مطابق ان مقامات میں حد واجب نہیں ہوگی اگرچہ واطی یہ کہہ دے کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ عورت مجھ پر حرام ہے۔ پھر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عقد سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ عقد کی حرمت متفق علیہ ہے، اس حال میں کہ واطی عالم بالحرمت ہو اور دیگر فقہاء کے یہاں اگر واطی تحریم عقد سے واقف ہے تو شبہہ ثابت نہیں ہوگا اور نکاح محارم میں اس اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوگا جیسا کہ آپ کے سامنے اس کی وضاحت (ان شاء اللہ) آئے گی۔

اللغات:

﴿قبل﴾ عورت کی آگے کی شرمگاہ۔ ﴿محظور﴾ ممنوع، ناجائز۔ ﴿تعرّی﴾ خالی ہونا۔ ﴿إدرء وا﴾ ہٹادو، دور کردو۔ ﴿تسمّی﴾ کہا جاتا ہے، نام دیا جاتا ہے۔ ﴿تتحقق﴾ ثابت ہوتا ہے۔ ﴿ظنّ﴾ گمان۔ ﴿جانی﴾ جرم کرنے والا، مجرم۔ ﴿یسقط﴾ ساقط ہو جاتا ہے۔ ﴿ادّعاء﴾ اس کا دعویٰ کرے۔ ﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿مبیعة﴾ فروخت کی گئی۔ ﴿ممهورة﴾ مہر کے طور پر دی گئی۔

تخریج:

❶ اخرجه ابن ابی شیبة فی المصنف رقم الحدیث: ۲۸٤۹۷ ولکن فی الحدیث ادفعوا مکان ادرءوا.

موجب حد وطی اور شبہ کی اقسام:

عبارت کا مطلب تو ترجمے سے ہی واضح ہے، البتہ مختصراً یہ ذہن میں رہے کہ اگر کوئی مرد کسی اجنبیہ عورت کی فرج میں وطی کرتا ہے اور وہ عورت اس کی بیوی یا باندی نہ ہو اور بیوی اور باندی کے شبہہ سے بھی خارج ہو تو یہ وطی زنا کہلائے گی اور زنا موجب حد ہے اور حد کی تعریف اور تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔ صاحب ہدایہ رالٹیٹیلہ نے یہاں جو شبہۂ ملک کا تذکرہ کیا ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ شبہہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شبہہ فی الفعل (۲) شبہہ فی المحل۔ شبہہ فی الفعل کو شبہۂ اشتباہ بھی کہتے ہیں کیوں کہ فاعل پر فعل مشتبہ ہو جاتا ہے مثلاً کسی نے اندھیری رات میں کسی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کر لی۔ اور شبہہ فی المحل کا دوسرا نام شبہہ حکمیہ ہے مثلاً کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی اور اس اعتبار سے کہ انت ومالك لأبيك کے فرمان کے پیش نظر یہ وطی موجب حد نہیں ہے۔

فالأولیٰ تتحقق الخ صاحب ہدایہ رالٹیٹیلہ ان دونوں قسموں کا محل وقوع متعین کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی قسم (یعنی شبہہ فی الفعل) اسی شخص کے حق میں متحقق ہوگی جس پر فعل مشتبہ ہو جائے اور وہ غیر دلیل کو دلیل سمجھ بیٹھے مثلاً وہ یہ سمجھ لے کہ اس کی بیوی کی باندی سے وطی کرنا اس کے لیے حلال ہے، کیوں کہ اس کے لیے اس باندی سے خدمت لینا حلال ہے اور وطی بھی من جملہ خدمات کے ایک خدمت ہے، لیکن اس کے وجود اور ثبوت کے لیے واطی کا ظن ضروری ہے، کیوں کہ بدون ظن اس پر معاملہ مشتبہ نہیں ہوگا، اور دوسری قسم یعنی شبہہ فی المحل ایسی دلیل کے پائے جانے سے ثابت ہو جائے گی جو بذات خود حرمت کی نفی کرتی ہو جیسے حدیث پاک میں ہے ''أنت ومالك لأبيك'' میں حرمت کی نفی موجود ہے اسی لیے اس قسم میں واطی کے ظن اور اس کے اعتقاد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ دونوں طرح کے شبہوں سے حد ساقط ہو جائے گی اس لیے حدیث شریف ادرؤا الحدود بالشبهات مطلق ہے اور اس میں شبہہ کی کسی قسم کو دفع حد کے لیے خاص نہیں کیا گیا ہے۔

شبہہ فی الفعل اور شبہہ في المحل میں فرق یہ ہے کہ شبہہ فی المحل میں اگر واطی اپنی وطی سے پیدا ہوئے بچے کے نسب کا دعویٰ کرے تو وہ بچہ اس سے ثابت النسب ہوگا، اس لیے کہ شبہہ فی المحل کی وجہ سے جب یہ وطی زنا نہیں ہوئی تو اس کا یہ فعل یعنی وطی کرنا خالص زنا نہیں ہوا اور نسب ثابت کرنے میں چوں کہ احتیاط برتی جاتی ہے، لہٰذا اس واطی کے دعویٔ نسب سے مذکورہ وطی سے پیدا ہوا لڑکا اس

سے ثابت النسب ہوگا۔ اس کے برخلاف شبہہ فی الفعل میں (جو پہلی قسم ہے) واطی کے دعوے کے باوجود اس کی وطی سے پیدا ہونے والا بچہ اس سے ثابت النسب نہیں ہوگا کیوں کہ محل یعنی موطوءۃ میں اس کا کوئی حق نہیں ہے اور اس کا فعل صرف اور صرف زنا واقع ہوا ہے اور زانی کے بچے کا نسب ثابت کرنے میں کوئی دل چسپی نہیں لی جاتی، لیکن چوں کہ اس قسم میں زانی اشتباہِ فعل کا دعوی کرتا ہے اسی لیے اس قسم سے بھی حد ساقط ہوجاتی ہے۔

فشبهة الفعل الخ شبہہ فی الفعل آٹھ مقامات پر ثابت ہوتا ہے جو ترجمے کے تحت وضاحت کے ساتھ مذکور ہیں اور ان کا حکم بھی اخیر میں بیان کردیا گیا ہے۔

ثم الشبهة عند أبي حنيفة رحمۃ اللہ علیہ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شبہہ فی الفعل اور شبہہ فی المحل کے علاوہ شبہہ کی ایک تیسری قسم شبہہ بالعقد بھی ہے اور اگر کسی شخص نے نادانی اور شبہہ میں کسی ایسی عورت سے نکاح کرلیا کہ جس سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہیں تھا اور اس سے وطی کرلی تو اس عقد سے بھی شبہہ ثابت ہوجائے گا اور یہ شبہہ بھی ساقطِ حد ہوگا خواہ عقد حلال ہو یا حرام ہو متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ ہو خواہ واطی علم بالحرمت یا جاہل بالحرمت ہو بہر صورت عقد سے شبہہ ثابت ہوجائے گا اسی لیے وإن كان متفقا کا إن وصلیہ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اگر چہ مذکورہ عقد متفقہ طور پر حرام ہو اور واطی حرمت سے باخبر ہو تب بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس عقد سے شبہہ ثابت ہوجائے گا اور دیگر حضرات کے یہاں اگر واطی تحریم عقد سے واقف ہو تو مذکورہ عقد سے شبہہ نہیں ثابت ہوگا، اس اختلاف کی مزید وضاحت مثال کے ساتھ آگے آرہی ہے۔

إِذَا عَرَفْنَا هٰذَا وَمَنْ طَلَّقَ إِمْرَأَتَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ وَطِيَهَا فِي الْعِدَّةِ وَقَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ حُدَّ لِزَوَالِ الْمِلْكِ الْمُحَلِّلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَتَكُوْنُ الشُّبْهَةُ مُنْتَفِيَةً وَقَدْ نَطَقَ الْكِتَابُ بِانْتِفَاءِ الْحِلِّ، وَعَلٰى ذٰلِكَ الْإِجْمَاعُ، وَلَا يُعْتَبَرُ قَوْلُ الْمُخَاطِبِ فِيْهِ، لِأَنَّهُ خِلَافٌ لَا اِخْتِلَافٌ، وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا تَحِلُّ لِيْ لَا يُحَدُّ، لِأَنَّ الظَّنَّ فِيْ مَوْضِعِهٖ، لِأَنَّ أَثَرَ الْمِلْكِ قَائِمٌ فِيْ حَقِّ النَّسَبِ وَالْحَبْسِ وَالنَّفَقَةِ فَاعْتُبِرَ ظَنُّهُ فِيْ إِسْقَاطِ الْحَدِّ، وَأُمُّ الْوَلَدِ إِذَا أَعْتَقَهَا مَوْلَاهَا، وَالْمُخْتَلِعَةُ وَالْمُطَلَّقَةُ عَلٰى مَالٍ بِمَنْزِلَةِ الْمُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ لِثُبُوْتِ الْحُرْمَةِ بِالْإِجْمَاعِ وَقِيَامِ بَعْضِ الْآثَارِ فِي الْعِدَّةِ، وَلَوْ قَالَ لَهَا أَنْتِ خَلِيَّةٌ أَوْ بَرِيَّةٌ أَوْ أَمْرُكِ بِيَدِكِ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا ثُمَّ وَطِيَهَا فِي الْعِدَّةِ وَقَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ لَمْ يُحَدَّ لِاخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فِيْهِ فَمِنْ مَذْهَبِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ أَنَّهَا تَطْلِيْقَةٌ رَجْعِيَّةٌ، وَكَذَا الْجَوَابُ فِيْ سَائِرِ الْكِنَايَاتِ، وَكَذَا إِذَا نَوَى ثَلَاثًا لِقِيَامِ الْإِخْتِلَافِ مَعَ ذٰلِكَ.

ترجمہ: جب ہم نے یہ جان لیا تو اب یہ بھی یاد رکھیں کہ جس نے اپنی بیوی کو تین طلاق دیا پھر عدت میں اس سے وطی کرلی اور یہ کہا کہ مجھے یہ معلوم تھا کہ وہ مجھ پر حرام ہے تو اسے حد لگائی جائے گی، اس لیے کہ ملکیت کو حلال کرنے والی چیز من کل وجہ زائل ہے لہٰذا شبہہ منتفی ہوگیا اور قرآن کریم نے بھی حلت کے انتفاء کو بیان کیا ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ اور اس سلسلے میں مخالف کا قول

معتبر نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ خلاف ہے اختلاف نہیں ہے اور اگر اس نے کہا میں نے یہ سمجھا کہ وہ میرے لیے حلال ہے تو اس پر حد نہیں جاری کی جائے گی، کیوں کہ اس کا گمان اپنی جگہ پر ہے اس لیے ملکیت کا اثر نسب، حبس اور نفقہ کے حق میں قائم ہے لہٰذا اسقاطِ حد میں اس کا ظن معتبر ہوگا۔ اور اگر ام ولد کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا تو وہ اور مختلعۃ اور مطلقۃ علی مال مطلقہ ثلاثہ کے درجے میں ہوں گی، اس لیے کہ اس کی حرمت بالاتفاق ثابت ہے اور عدت میں (ملکیت نکاح کے) کچھ آثار باقی رہتے ہیں۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا أنت خلية یا أنت برية یا أمرك بيدك پھر عورت نے اپنے آپ کو منتخب کرلیا پھر شوہر نے عدت میں اس سے وطی کی اور یہ کہا علمت أنها علي حرام تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ طلاق کنائی میں حضرات صحابہ کا اختلاف رہا ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ کنایات طلاق رجعی ہیں اور تمام کنایات کا یہی حکم ہے ایسے ہی جب اس نے تین کی نیت کی ہو، کیوں کہ اس صورت میں بھی اختلاف ہے۔

اللغات:

﴿حُدّ﴾ حد لگائی جائے گی۔ ﴿محلّل﴾ حلال کرنے والی۔ ﴿نطق﴾ بولا ہے، بیان کیا ہے۔ ﴿حبس﴾ روکنا۔ ﴿ظنّ﴾ گمان۔ ﴿إسقاط﴾ ساقط کرنا۔ ﴿خليّة﴾ خالی ہے۔ ﴿بريّة﴾ جس سے بے اعتنائی ظاہر کی جائے، مطلقہ عورت سے کنایہ۔

طلاق مغلظہ کی عدت میں وطی کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے کر اس کی عدت میں اس سے وطی کرلی اور یوں کہا کہ مجھے معلوم تھا کہ اس سے وطی کرنا میرے لیے حرام ہے تو اس شخص کو حد لگائی جائے گی، کیوں کہ ملکیت وطی اور ملکیت نکاح کو حلال کرنے والی چیز من کل وجہ زائل ہو چکی ہے اور خود قرآن کریم نے اس زوال کو بیان کر دیا ہے فإن طلقها فلاتحل له من بعد حتی تنكح زوجا غيره اور اسی پر امت کا اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے اس لیے شبہہ محل اور شبہہ فعل ساقط ہے اور جب شبہہ ساقط ہے تو ظاہر ہے کہ حد واجب ہوگی ہی۔ رہا یہ سوال کہ فرقہ امامیہ کے یہاں تین طلاق معتبر نہیں ہے اور زیدیۃ کے یہاں تین طلاق ایک ہی طلاق ہے، اس لیے آپ کا شبہہ کو منتفی قرار دینا صحیح نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خلاف ہے، اختلاف نہیں ہے اور ہم اختلاف کا جواب تو دیں گے، لیکن خلاف کا نہیں، اختلاف اور خلاف میں فرق یہ ہے کہ اختلاف میں مقصد متحد ہوتا ہے، طریقہ مختلف ہوتا ہے جب کہ خلاف میں طریقہ اور مقصد دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ (عنایہ و بنایہ: ۶/۲۴۴)

اور اگر شوہر یہ کہے میرا گمان یہ تھا کہ وہ میرے لیے (عدت میں) حلال ہے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ اس کا ظن برموقع ہے، اس لیے کہ اب بھی اس کے نکاح کا اثر نسب، منع اور نفقہ کے حق میں قائم ہے چنانچہ اگر علوقِ سابق سے بچہ ہوا تو اسی شوہر سے ثابت النسب ہوگا اور عدت کے ایام میں اس عورت پر نکلنے کی ممانعت اسی کے نکاح کی وجہ سے ہے اور نکاح کے اثر ہی کی بقاء سے شوہر پر اس کی عدت کے ایام کا نفقہ واجب ہے تو جب ان حوالوں سے اس عورت میں مذکورہ شوہر کے نکاح کا اثر باقی ہے تو اسقاطِ حد میں بھی یہ اثر موثر ہوگا اور اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا۔

و أم الولد الخ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو آزاد کر کے ایام عدت میں اس سے وطی کرلے یا خلع کی ہوئی عورت سے

اس کی عدت میں وطی کرلے یا مال لے کر کسی عورت کو طلاق دے اور اس کی عدت میں وطی کرلے تو یہ تینوں عورتیں مطلقہ ثلاثہ کے حکم میں ہوں گی یعنی اگر واطی علمت أنها علي حرام کہے گا تو اسے حد لگائی جائے گی اور اگر ظننت أنها تحل لي کہے گا فلایُحدُّ، اس لیے کہ ان کی حرمت متفقہ طور پر ثابت ہے اور ایام عدت میں نکاح کے کچھ آثار باقی رہتے ہیں۔

ولو قال لها أنت خلية الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شوہر نے الفاظِ کنایہ سے اپنی بیوی کو طلاق دی پھر عدت کے دوران اس سے وطی کی اور یہ کہا علمت أنه عليّ حرام تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ الفاظ کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق میں حضرات صحابہ کا اختلاف تھا چنانچہ حضرت فاروق اعظمؓ کے یہاں الفاظِ کنایہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور حضرت علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کے یہاں ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر شوہر نے الفاظ کنایہ سے تین طلاق مراد لی اور پھر عدت کے دوران اس سے وطی کرلی اور علمت أنها علي حرام کہا تو اس صورت میں بھی حد جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ الفاظ کنایہ سے تین کی نیت کرنا بھی حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین مختلف فیہ تھا، اس لیے یہاں شبہہ مُلک موجود ہے اور جب شبہہ موجود ہے تو ظاہر ہے کہ حد ساقط ہوجائے گی۔

وَلَا حَدَّ عَلٰی مَنْ وَطِيَ جَارِيَةَ وَلَدِهٖ وَوَلَدِ وَلَدِهٖ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ، لِأَنَّ الشُّبْهَةَ حُكْمِيَّةٌ، لِأَنَّهَا نَشَأَتْ عَنْ دَلِيْلٍ وَهُوَ قَوْلُهُ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيْكَ" وَالْأُبُوَّةُ قَائِمَةٌ فِي حَقِّ الْجَدِّ وَيَثْبُتُ النَّسَبُ مِنْهُ وَعَلَيْهِ قِيْمَةُ الْجَارِيَةِ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ، وَإِذَا وَطِيَ جَارِيَةَ أَبِيْهِ أَوْ أُمِّهٖ أَوْ زَوْجَتِهٖ وَقَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا تَحِلُّ لِي فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ وَلَا عَلٰی قَاذِفِهٖ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ حُدَّ، وَكَذَا الْعَبْدُ إِذَا وَطِيَ جَارِيَةَ مَوْلَاهُ، لِأَنَّ بَيْنَ هٰؤُلَاءِ انْبِسَاطٌ فِي الْإِنْتِفَاعِ فَظَنُّهٗ فِي الْإِسْتِمْتَاعِ مُحْتَمَلٌ فَكَانَتْ شُبْهَةَ اشْتِبَاهٍ إِلَّا أَنَّهٗ زِنَا حَقِيْقَةً فَلَايُحَدُّ قَاذِفُهٗ، وَكَذَا إِذَا قَالَتِ الْجَارِيَةُ ظَنَنْتُ أَنَّهٗ يَحِلُّ لِي وَالْفَحْلُ لَمْ يَدَّعِ فِي الظَّاهِرِ، لِأَنَّ الْفِعْلَ وَاحِدٌ، وَإِنْ وَطِيَ جَارِيَةَ أَخِيْهِ أَوْ عَمِّهٖ وَقَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا تَحِلُّ لِي حُدَّ، لِأَنَّهٗ لَاانْبِسَاطَ فِي الْمَالِ فِيْمَا بَيْنَهُمَا، وَكَذَا سَائِرُ الْمَحَارِمِ سِوَی الْوِلَادِ لِمَا بَيَّنَّا.

ترجمہ: اس شخص پر حد نہیں ہے جس نے اپنے لڑکے اور اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اگر چہ اس نے علمت أنها علي حرام کہا ہو، کیوں کہ شبہۂ حکمیہ موجود ہے، اس لیے کہ یہ شبہہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان گرامی ہے "أنت و مالك لأبيك" اور دادا کے حق میں بھی ابوّت قائم ہے اور واطی سے اس بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا اور اس پر موطوءۃ باندی کی قیمت واجب ہوگی، ہم اسے (ماقبل میں) بیان کرچکے ہیں۔ ایسے ہی اگر کسی نے اپنے باپ یا اپنی ماں یا اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی اور کہا ظننت أنها تحل لي تو اس پر بھی حد نہیں ہے اور اس پر زنا کی تہمت لگانے والے پر بھی حد نہیں ہے، لیکن اگر اس نے علمت أنها علي حرام کہا تو اس پر حد جاری ہوگی۔ ایسے ہی اگر غلام اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کرلے کیوں کہ ان لوگوں میں بے تکلفی

کے ساتھ نفع اٹھانا جاری ہے لہٰذا فائدہ اٹھانے میں اس کا ظن معتبر ہوگا اور یہ شبہہ شبہۂ اشتباہ ہوگا مگر چوں کہ یہ حقیقتاً زنا ہے اس لیے اس کے قاذف پر حد نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر باندی نے کہا میں نے یہ سمجھا کہ یہ میرے لیے حلال تھا حالانکہ غلام نے کوئی دعوی نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایہ میں اس پر حد نہیں جاری ہوگی، کیوں کہ فعل ایک ہی ہے۔ اور اگر کسی نے اپنے بھائی یا اپنے چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا ظننت الخ تو اس پر حد جاری ہوگی، کیوں کہ ان کے مابین بے تکلفی کے ساتھ انتفاع نہیں ہوتا۔ اور اولاد کے علاوہ تمام محارم کا بھی یہی حکم ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿جارية﴾ باندی، لونڈی۔ ﴿نشأت﴾ پیدا ہوا ہے۔ ﴿أبوّة﴾ باپ ہونا۔ ﴿جدّ﴾ دادا۔ ﴿قاذف﴾ تہمت لگانے والا، قذف کرنے والا۔ ﴿انبساط﴾ فراخی، گنجائش، بے تکلفی۔ ﴿فحل﴾ مذکر۔ ﴿لم يدّع﴾ دعویٰ نہیں کیا۔

تخریج:

❶ رواه ابن ماجه في السنن. رقم الحديث: ۲۲۹۱.

بیٹے کی باندی سے وطی کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ بیٹے یا پوتے کی باندی سے وطی کرنا موجب حد نہیں ہے، کیوں کہ یہاں شبہۂ حکمیہ موجود ہے جو حدیث أنت ومالك لأبيك سے ثابت ہے، اور وطی کے بعد واطی کے نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ اس سے ثابت النسب بھی ہوگا اگر وہ دعوی کرے، جیسا کہ شبہہ حکمیہ اور شبہہ اشتباہ میں فرق کرتے ہوئے ہم نے اسے بیان کر دیا ہے۔

اگر کسی نے اپنے باپ یا اپنی ماں یا اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی یا غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی اور یہ سمجھ کر وطی کی کہ موطوءۃ باندی اس کے لیے حلال ہے تو نہ واطی پر حد ہے اور نہ ہی اس وطی کے حوالے سے اس پر زناء کا بہتان لگانے والے پر حد ہے، کیوں کہ ان لوگوں میں ایک دوسرے کے مال کو بے تکلفی کے ساتھ آپس میں استعمال کرنا جاری وساری ہے اور چوں کہ واطی کو حلت کا ظن اور گمان ہے اس لیے یہاں شبہۂ اشتباہ موجود ہے جو مُسقط حد ہے۔ لیکن اگر واطی نے علمت أنها علي حرام کہا اور حرام سمجھ کر ان میں سے کسی کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد واجب ہوگی، کیوں کہ ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ شبہۂ اشتباہ کے تحقق کے لیے واطی کے ظن کا وجود ضروری ہے اور یہاں ظن معدوم ہے اس لیے شبہہ کی کوئی قسم ثابت نہیں ہوگی اور واطی کا فعل خالص زنا ہوگا اسی لیے اس پر حد جاری ہوگی۔ اور اسی زنا کی وجہ سے اس کے قاذف پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ یقیناً واطی نے زنا کیا ہے۔

وكذا اذا قالت الخ فرماتے ہیں کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی اور اس نے ظننت أنها تحل لي یا علمت أنها علي حرام کچھ نہیں کہا مگر باندی نے ظننت أنه يحل لي کہہ کر اپنا ظن بیان کر دیا تو تحقق شبہہ میں اس ظن کا اعتبار ہوگا اور دونوں حد سے بچ جائیں گے، اس لیے کہ فعل زنا دونوں کی طرف منسوب ہے اور دونوں نے مل کر یہ کام انجام دیا ہے، لہٰذا جب باندی کے ظن ظاہر کرنے سے اس سے حد ساقط ہوگی تو غلام سے بھی ساقط ہو جائے گی۔

وإن وطي الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی یا چچا یا ماموں یا خالہ کی باندی سے وطی کی اور حلال سمجھ کر وطی کی تو بھی اس پر حد جاری ہوگی، کیوں کہ یہ لوگ آپس میں بے تکلفی کے ساتھ ایک دوسرے کا مال استعمال نہیں کرتے، لہٰذا یہاں شبہہ کی کوئی قسم ثابت نہیں ہوگی اور وطی زنا ہو کر موجبِ حد ہوگی۔ صرف ولادت والے رشتوں میں ہی انبساط في المال متحقق ہے اس لیے وہی رشتے مسقط حد ہوں گے۔

وَمَنْ زُفَّتْ إِلَيْهِ غَيْرُ امْرَأَتِهٖ وَقَالَتِ النِّسَاءُ إِنَّهَا تَزَوَّجْتُكَ فَوَطِيَهَا لَاحَدَّ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِ الْمَهْرُ، قَضٰى بِذٰلِكَ عَلِيٌّ رضی اللہ عنہ وَبِالْعِدَّةِ، وَلِأَنَّهُ اعْتَمَدَ دَلِيْلًا وَهُوَ الْإِخْبَارُ فِيْ مَوْضِعِ الْاِشْتِبَاهِ إِذِ الْإِنْسَانُ لَايُمَيِّزُ بَيْنَ امْرَأَتِهٖ وَبَيْنَ غَيْرِهَا فِيْ أَوَّلِ الْوَهْلَةِ فَصَارَ كَالْمَغْرُوْرِ، وَلَايُحَدُّ قَاذِفُهُ إِلَّا فِيْ رِوَايَةٍ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ، لِأَنَّ الْمِلْكَ مُنْعَدِمٌ حَقِيْقَةً، وَمَنْ وَجَدَ امْرَأَةً عَلٰى فِرَاشِهٖ فَوَطِيَهَا فَعَلَيْهِ الْحَدُّ، لِأَنَّهُ اشْتِبَاهٌ بَعْدَ طُوْلِ الصُّحْبَةِ فَلَمْ يَكُنِ الظَّنُّ مُسْتَنِدًا إِلٰى دَلِيْلٍ، وَهٰذَا لِأَنَّهُ قَدْ يَنَامُ عَلٰى فِرَاشِهَا غَيْرُهَا مِنَ الْمَحَارِمِ الَّتِيْ فِيْ بَيْتِهَا، وَكَذَا إِذَا كَانَ أَعْمٰى، لِأَنَّهُ يُمْكِنُهُ التَّمْيِيْزُ بِالسُّؤَالِ إِلَّا إِذَا كَانَ دَعَاهَا فَأَجَابَتْهُ أَجْنَبِيَّةٌ وَقَالَتْ أَنَا زَوْجَتُكَ فَوَاقَعَهَا، لِأَنَّ الْإِخْبَارَ دَلِيْلٌ.

ترجمه: شب زفاف میں جس کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا یہ تمہاری بیوی ہے چنانچہ اس نے اس سے وطی کرلی تو اس پر حد نہیں ہے اور شوہر پر مہر واجب ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اس سلسلے میں مہر اور عدت کا فیصلہ کیا ہے اور اس لیے کہ شوہر نے ایک دلیل پر اعتماد کیا ہے اور وہ دلیل مقام اشتباہ میں خبر دینا ہے، کیوں کہ پہلی دفعہ انسان اپنی بیوی اور دوسری عورت میں فرق نہیں کر پاتا تو یہ دھوکہ دیے ہوئے شخص کی طرح ہوگیا۔ اور اس کے قاذف پر حد نہیں لازم ہوگی مگر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت میں لازم ہوگی، کیوں کہ حقیقتاً ملک معدوم ہے۔

ایک شخص کو اس کے بستر پر کوئی عورت ملی اور اس نے اس سے وطی کرلی تو اس پر حد ہے، کیوں کہ زیادہ دنوں تک ساتھ رہنے کی وجہ سے اشتباہ نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کا ظن کسی دلیل کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔ اور اشتباہ نہ ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ کبھی بیوی کے بستر پر اس کے علاوہ اس کے گھر کی محارم میں سے کوئی سو جاتی ہے، نیز اگر شوہر اندھا ہو تو بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ پوچھنے اور باتیں کرنے سے اس کے لیے فرق کرنا ممکن ہے، لیکن اگر نابینا نے اس عورت کو پکارا اور اس نے جواب دیتے ہوئے یہ کہا کہ میں آپ کی گھر والی ہوں اس پر اعمٰی نے اس سے جماع کرلیا (تو حد نہیں ہے) کیوں کہ اخبار ایک دلیل ہے۔

اللغات:

﴿زُفّت﴾ سہاگن بنا کر بھیجی گئی۔ ﴿تزوّجتك﴾ تجھ سے شادی کی ہے۔ ﴿قضٰی﴾ فیصلہ کیا تھا۔ ﴿اعتمد﴾ بھروسہ کیا ہے۔ ﴿لایمیّز﴾ فرق نہیں کرتا۔ ﴿وهلة﴾ اوّل اوّل، پہلے پہل۔ ﴿مغرور﴾ جس کو دھوکہ دیا گیا ہو۔ ﴿فراش﴾ بستر۔ ﴿أعمٰی﴾ نابینا۔ ﴿واقعها﴾ اس سے جماع کرلیا۔

وطی بالشبہ کی چند صورتیں:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کی شادی ہوئی اور شبِ زفاف میں اس کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ دوسری عورت بھیج دی گئی اور چند عورتوں نے اس سے کہا بھی کہ یہ تمہاری بیوی ہے اور اس شخص نے اس سے جماع کرلیا تو اس پر حد نہیں ہوگی، البتہ موطوءۃ عورت کا مہر واجب ہوگا کیوں کہ اس طرح کی صورتِ حال میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسی طرح کا فیصلہ منقول ہے، اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں شوہر نے عورتوں کی بتائی ہوئی خبر اور دلیل پر اعتماد کیا ہے اور چوں کہ پہلی مرتبہ انسان اپنی اور دوسری کی بیوی میں فرق نہیں کرپاتا اور عموماً اشتباہ ہوجاتا ہے اور مقام اشتباہ میں اخبار دلیل ہے اور اسی دلیل کی وجہ سے اس پر حد نہیں لازم ہوگی جیسے اگر کسی شخص کو دھوکہ دے کر کوئی عورت اس سے نکاح کرلے اور وہ شخص اس سے وطی بھی کرلے تو اس پر حد جاری نہیں ہوتی اسی طرح صورت مسئلہ میں اس شخص پر بھی حد جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ بھی مغرور ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر اس شخص پر کوئی زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ حقیقتاً اس سے زنا صادر ہوا ہے اور موطوءۃ عورت پر اس کی ملکیت نہیں ہے، مگر امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک روایت میں اس کے قاذف پر حد ہوگی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کو اس کے بستر پر کوئی عورت ملی اور اس نے اس سے مجامعت کرلی تو واطی پر حد لازم ہوگی، کیوں کہ لمبے عرصے تک ایک ساتھ رہنے کی وجہ سے اشتباہ کا کوئی امکان ہی نہیں ہے، لہٰذا اس شخص کا یہ گمان کہ یہ میری بیوی ہے کسی دلیل کی طرف منسوب نہیں ہوگا کیوں کہ کبھی بیوی کے علاوہ گھر کی محرم عورتیں مثلاً ماں، بہن اور بیٹی وغیرہ بھی بستر پر آکر سوجاتی ہیں۔ اور جب اس کا ظن دلیل سے عاری ہوگا تو وہ معتبر بھی نہیں ہوگا اور اس کے فعل کے خالص زنا ہونے کی وجہ سے اس پر حد لازم ہوگی۔ اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب وہ شخص نابینا ہو اور اپنے بستر پر کسی عورت کو پاکر اس سے وطی کرلی ہو، کیوں کہ نابینا کے لیے بھی سوال وغیرہ کے ذریعے بیوی اور غیر بیوی میں فرق کرنا ممکن ہے، لیکن اگر اس نے مذکورہ عورت کو آواز دی اور اس نے کہا کہ میں آپ کی گھر والی ہوں اس پر اس نابینا نے اس سے وطی کرلی تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ اس شخص نے اس عورت کی خبر پر اعتماد کرکے اس سے صحبت کی ہے اور اخبار اسی کے حق میں دلیل ہے۔

وَمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لَايَحِلُّ لَهُ نِكَاحُهَا فَوَطِيَهَا لَايَجِبُ عَلَيْهِ الْحَدُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لٰكِنَّهُ يُوْجَعُ عُقُوْبَةً إِذَا كَانَ عَلِمَ بِذٰلِكَ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْحَدُّ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِذٰلِكَ، لِأَنَّهُ عَقْدٌ لَمْ يُصَادِفْ مَحَلَّهُ فَيَلْغُوْ كَمَا إِذَا أُضِيْفَ إِلَى الذُّكُوْرِ، وَهٰذَا لِأَنَّ مَحَلَّ التَّصَرُّفِ مَايَكُوْنُ مَحَلًّا لِحُكْمِهِ وَحُكْمُهُ الْحِلُّ وَهِيَ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ الْعَقْدَ صَادَفَ مَحَلَّهُ، لِأَنَّ مَحَلَّ التَّصَرُّفِ مَايَقْبَلُ مَقْصُوْدَهُ، وَالْأُنْثٰى مِنْ بَنَاتِ اٰدَمَ قَابِلَةٌ لِلتَّوَالُدِ وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ فَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَنْعَقِدَ فِيْ حَقِّ جَمِيْعِ الْأَحْكَامِ إِلَّا أَنَّهُ تَقَاعَدَ عَنْ إِفَادَةِ حَقِيْقَةِ الْحِلِّ فَيُوْرِثُ الشُّبْهَةَ، لِأَنَّ الشُّبْهَةَ مَايُشْبِهُ الثَّابِتَ لَا نَفْسَ الثَّابِتِ إِلَّا أَنَّهُ ارْتَكَبَ جَرِيْمَةً وَلَيْسَ فِيْهَا حَدٌّ مُقَدَّرٌ فَيُعَزَّرُ.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے ایسی عورت سے نکاح کیا جس سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہیں تھا اور اس نے اس سے وطی کر لی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد واجب نہیں ہوگی، لیکن اسے سخت سزا دی جائے گی بشرطیکہ اسے اس کا علم ہو۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر عاقد اس سے باخبر ہو تو اس پر حد واجب ہوگی، کیوں کہ یہ ایسا عقد ہے جو اپنے محل سے ملحق نہیں ہے اسی لیے لغو ہو گیا ہے جیسے اگر عقد کو مردوں کی طرف منسوب کر دیا گیا ہو۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ محل تصرف وہ ہے جو تصرف کے حکم کا محل ہو اور تصرف کا حکم حلت ہے حالانکہ یہاں بیوی محرمات میں سے ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل سے متصل ہے، کیوں کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو تصرف کے مقصود کو قبول کرے اور بنو آدم کی لڑکیاں توالد کے قابل ہیں اور یہی مقصودِ تصرف ہے لہٰذا تمام احکام کے حق میں عقد منعقد ہونا چاہئے تھا لیکن (ایسا کرنے میں) حلت کی حقیقت کا فائدہ نہیں ہوگا اس لیے یہ عقد شبہہ پیدا کر دے گا، کیوں کہ شبہہ وہ ہوتا ہے جو ثابت کے مشابہ ہو، ثابت کی طرح نہ ہو مگر چوں کہ اس نے ایک گناہ کیا ہے اور اس میں کوئی حد متعین نہیں ہے، اس لیے اسے سزاء دی جائے گی۔

اللغات:

﴿یوجع﴾ سخت سزا دی جائے گی۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿علم﴾ جانتا ہو۔ ﴿لم یصادف﴾ بر محل نہیں ہوا۔ ﴿أضیف﴾ مضاف کیا جائے۔ ﴿توالد﴾ نسل کشی، افزائش اولاد۔ ﴿یعزر﴾ سزا دیا جائے گا۔

محرمات سے نکاح کرنا:

ماقبل میں جو یہ بات آئی ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عقد سے بھی شبہہ ثابت ہو جاتا ہے یہاں اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی محرمات میں سے کسی سے نکاح کر لیا اور اسے یہ معلوم تھا کہ اس سے عقد نکاح کرنا میرے لیے حلال نہیں ہے مگر پھر بھی اس نے اس عورت سے نکاح کر کے وطی کر لی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد نہیں ہوگی لیکن اسے سخت سزاء دی جائے گی، جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد لازم ہوگی اگر اس نے جان بوجھ کر یہ حرکت کی ہوگی۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں عقد نکاح اپنے محل سے ملحق اور متصل نہیں ہے کیوں کہ محل عقد محلِ حکم ہوتا ہے اور نکاح کا محل حکم حلت یعنی منکوحہ عورت کا حلال ہونا ہے حالانکہ صورت مسئلہ میں منکوحہ عورت عاقد کے لیے ابدی طور پر حرام ہے اس لیے عقد اپنے محل سے ملحق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہے اور اس کا وطی کرنا زنا ہے جو موجب حد ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے کسی مرد یا کسی لڑکے سے عقد نکاح کیا تو یہاں بھی عقد لغو ہوگا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں جو عقد ہوا ہے وہ اپنے محل سے متصل اور ملحق ہے، کیوں کہ محل تصرف وہ ہے جو مقصودِ تصرف کو قبول کرے اور یہاں تصرف کا جو مقصود ہے یعنی توالد و تناسل وہ حاصل ہے، کیوں کہ تمام عورتیں اس قابل ہیں، لہٰذا مقصودِ تصرف کی طرف نظر کرتے ہوئے ہر ہر عورت سے نکاح حلال ہونا چاہئے، لیکن چوں کہ محرمات ابدیہ میں حلت مفید نہیں ہوگی تاہم اس عقد سے حلت کا شبہہ تو ہو ہی گیا، کیوں کہ شبہہ اسے کہتے ہیں جو ثابت کے مشابہ ہو نفس ثابت نہ ہو اس لیے اس شبہہ کی

وجہ سے مذکورہ عاقد پر حد تو نہیں ہوگی، لیکن اس کا جرم اتنا بڑا ہے کہ وہ سزاء سے نہیں بچ سکے گا اور امام اپنی صواب دید کے مطابق اس کی سزاء تجویز کرے گا۔

وَمَنْ وَطِي أَجْنَبِيَّةً فِيمَا دُوْنَ الْفَرْجِ يُعَزَّرُ، لِأَنَّهُ مُنْكَرٌ لَيْسَ فِيْهِ شَيْءٌ مُقَدَّرٌ، وَمَنْ أَتٰى امْرَأَةً فِي الْمَوْضِعِ الْمَكْرُوْهِ أَوْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوْطٍ فَلَاحَدَّ عَلَيْهِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَيُعَزَّرُ، وَقَالَ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَيُوْدَعُ فِي السِّجْنِ، وَقَالَا هُوَ كَالزِّنَا، فَيُحَدُّ وَهُوَ أَحَدُ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَقَالَ فِيْ قَوْلٍ يُقْتَلَانِ بِكُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ اقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُوْلَ وَيُرْوٰى [2] فَارْجُمُوا الْأَعْلٰى وَالْأَسْفَلَ، وَلَهُمَا أَنَّهُ فِيْ مَعْنَى الزِّنَاءِ، لِأَنَّهُ قَضَاءُ الشَّهْوَةِ فِيْ مَحَلٍّ مُشْتَهِي عَلٰى سَبِيْلِ الْكَمَالِ عَلٰى وَجْهٍ تَمَحَّضَ حَرَامًا تُقْصَدُ سَفْحُ الْمَاءِ، وَلَهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِزِنَاءٍ لِاخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فِيْ مُوْجَبِهِ مِنَ الْإِحْرَاقِ بِالنَّارِ وَهَدْمِ الْجِدَارِ وَالتَّنْكِيْسِ مِنْ مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ بِاتِّبَاعِ الْأَحْجَارِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ، وَلَاهُوَ فِيْ مَعْنَى الزِّنَاءِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيْهِ إِضَاعَةُ الْوَلَدِ وَاشْتِبَاهُ الْأَنْسَابِ وَكَذَا هُوَ أَنْدَرُ وُقُوْعًا لِانْعِدَامِ الدَّاعِي فِيْ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ، وَالدَّاعِي إِلَى الزِّنَا مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَمَارَوَاهُ مَحْمُوْلٌ عَلَى السِّيَاسَةِ أَوْ عَلَى الْمُسْتَحِلِّ، إِلَّا أَنَّهُ يُعَزَّرُ عِنْدَهُ لِمَا بَيَّنَّاهُ.

ترجمہ: جس نے کسی اجنبیہ عورت سے فرج کے علاوہ میں وطی کی تو اسے سزاء دی جائے گی، کیوں کہ غیر فرج میں وطی کرنا ممنوع ہے، لیکن اس کے لیے کوئی سزاء متعین نہیں ہے، جس نے اپنی بیوی سے مقام مکروہ (مقعد) میں وطی کی یا قوم لوط کا عمل کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد نہیں ہے البتہ اسے سزاء دی جائے گی، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اسے قید خانہ میں رکھا جائے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ لواطت زناء کی طرح ہے، لہٰذا لوطی پر حد ہوگی یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کردو" اور ایک روایت میں ہے اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو رجم کردو۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا کے معنی میں ہے، کیوں کہ لواطت کے ذریعے مقام شہوت میں علی وجہ الکمال اس طور پر شہوت پوری کی جاتی ہے کہ منی بہانے کے لیے یہ طریقہ صرف اور صرف حرام ہے۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا نہیں ہے، کیوں کہ اس کی سزاء کے متعلق حضرات صحابۂ کرام کا اختلاف تھا کہ اسے آگ میں جلایا جائے یا اس پر دیوار گرادی جائے یا اونچی جگہ سے اوندھے منہ اسے گرا کر اوپر سے پتھر برسائے جائیں۔ اور واطت زنا کے معنی میں بھی نہیں ہے، کیوں کہ اس میں نہ تو بچے کی تضییع ہے اور نہ ہی نسب کا اشتباہ ہے نیز یہ فعل انتہائی نادر ہے، کیوں کہ ایک طرف داعی معدوم ہوتا ہے جب کہ زنا میں دونوں طرف سے داعی ہوتا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ حدیث سیاست مدنیہ پر محمول ہے یا اس فعل کو حلال سمجھ کر کرنے والے سے متعلق ہے، لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں لواطت کرنے والوں کو سخت سزاء

دی جائے گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿یعزّر﴾ سزا دی جائے گی۔ ﴿منکر﴾ ناپسندیدہ عمل، گناہ کا کام، برافعل۔ ﴿مقدّر﴾ طے شدہ، متعین۔ ﴿یودع﴾ ڈال دیا جائے گا۔ ﴿سجن﴾ قید خانہ، جیل۔ ﴿أسفل﴾ نیچے والا۔ ﴿سفح﴾ بہانا۔ ﴿موجب﴾ نتیجہ، اثر۔ ﴿إحراق﴾ جلا دینا۔ ﴿هدم﴾ گرادینا، مسمار کرنا۔ ﴿جدار﴾ دیوار۔ ﴿تنکیس﴾ اوندھے منہ گرانا۔ ﴿احجار﴾ واحد حجر؛ پتھر۔

تخریج:

❶ رواه ابوداؤد فی الحدود باب ۲۸ حدیث ٤٤٦٢.

❷ رواه الطحاوی فی مشکل الآثار، رقم الحدیث: ۳۲۳۰.

و ابن ماجہ فی السنن رقم الحدیث: ۲٥٦۲.

غیر فرج میں وطی اور لواطت کی سزا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اجنبیہ عورت کے سبیلین کے علاوہ میں اس سے وطی کی یعنی ران یا پیٹ وغیرہ سے اپنے عضو تناسل کو مسلا اور شہوت پوری کی تو اسے سخت سے سخت سزاء دی جائیگی، کیوں کہ یہ ممنوع کام ہے اور شریعت میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے لہٰذا امام اپنی صواب دید کے مطابق اسے سزاء دے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے عورت کے مقعد میں وطی کی یا قوم لوط والا عمل (لواطت) کیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد نہیں ہے، البتہ اسے کڑی سزاء دی جائے گی۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ لواطت زنا کاری ہی کی طرح ہے، اس لیے زانی کی طرح لوطی پر بھی حد جاری کی جائے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے جامع صغیر میں منقول ہے کہ لوطی کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے حتی کہ وہ توبہ کر لے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس سلسلے میں دو قول ہیں (۱) پہلا قول حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے موافق ہے (۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دیا جائے، اس لیے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً یہ منقول ہے **اقتلوا الفاعل والمفعول** اور ایک روایت میں **فارجموا الأعلی والأسفل** ہے۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا کے معنی میں ہے کیوں کہ زانی کی طرح لوطی بھی محل شہوت میں اپنی شہوت پوری کرتا ہے اور چوں کہ شریعت میں زانی کی سزاء حد ہے لہٰذا لوطی کی سزاء بھی حد ہوگی۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا نہیں ہے، کیوں کہ اس کی سزاء میں حضرات صحابہؓ کا اختلاف تھا جب کہ زنا کی سزاء میں ان کا اختلاف نہیں تھا۔ اور زنا کے معنی میں بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا کچھ بھی نہیں ہوتا، کیوں کہ لواطت سے بچہ پیدا نہیں ہوتا اور نسب بچے کے دعوے پر مبنی ہوتا ہے اور جب اس میں بچہ ہی معدوم ہوتا ہے تو دعویٰ کہاں سے ہوگا نیز لواطت میں صرف لوطی کی طرف سے داعیہ ہوتا ہے اور مفعول کی طرف سے بہت کم داعیہ ہوتا ہے جب کہ زنا میں مرد اور عورت دونوں کی طرف سے داعیہ ہوتا ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی لواطت زنا کے معنی میں نہیں ہے، اس لیے جو زنا کی سزاء ہے

وہ اس کی سزا نہیں ہوگی۔ ہاں یہ قبیح اور ممنوع ومذموم فعل ہے، اس لیے اس کی سزاء سخت ہوگی۔

ومارواہ الخ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی دلیل میں جو روایت پیش کی ہے وہ یا تو سیاستِ مدنیہ پر محمول ہے یا پھر اس شخص کی یہ سزاء ہے جو لواطت کو حلال سمجھ کر کرے۔

وَمَنْ وَطِئَ بَهِيمَةً فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي مَعْنَى الزِّنَاءِ فِي كَوْنِهِ جِنَايَةً وَفِي وُجُودِ الدَّاعِي، لِأَنَّ الطَّبْعَ السَّلِيمَ يَنْفُرُ عَنْهُ، وَالْحَامِلُ عَلَيْهِ نِهَايَةُ السَّفَهِ أَوْ فَرْطُ الشَّبْقِ وَلِهٰذَا لَايَجِبُ سَتْرُهُ إِلَّا أَنَّهُ يُعَزَّرُ لِمَا بَيَّنَّا، وَالَّذِي يُرْوٰى ❶ أَنَّهُ تُذْبَحُ الْبَهِيمَةُ وَتُحْرَقُ فَذٰلِكَ لِقَطْعِ التَّحَدُّثِ بِهِ وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ.

ترجمه: جس نے کسی چوپایہ کے ساتھ وطی کی اس پر حد نہیں ہے کیوں کہ جرم ہونے اور داعی کے موجود ہونے میں یہ زنا کے معنی میں نہیں ہے، کیوں کہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس کام پر آمادہ کرنے والی چیز یا تو پلے درجے کی بیوقوفی ہے یا شہوت کی بہتات ہے، اسی لیے (ان کی شرم گاہوں کو) چھپانا واجب نہیں ہے لیکن واطی کو سزاء دی جائے گی، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔ اور یہ جو مروی ہے کہ مفعولہ جانور کو ذبح کرکے جلا دیا جائے تو وہ اس کا چرچا ختم کرنے کی وجہ سے ہے اور یہ واجب نہیں ہے۔

اللغات:

﴿بهيمة﴾ چوپایہ، جانور۔ ﴿جناية﴾ جرم۔ ﴿نهاية﴾ انتہاء درجہ۔ ﴿سفه﴾ بےوقوفی۔ ﴿فرط﴾ زیادتی۔ ﴿شبق﴾ شہوت۔ ﴿ستره﴾ اس کی پردہ پوشی۔ ﴿يعزّر﴾ سزا دی جائے گی۔ ﴿تحرق﴾ جلا دیا جائے۔ ﴿تحدّث﴾ بات کرنا، گفتگو کرنا۔

تخریج:

❶ أخرجه ابوداؤد في السنن لا بلفظه رقم الحديث ٤٤٦٤.

جانور سے وطی کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے جانور سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے، کیوں کہ جانور سے وطی کرنا نہ تو زنا کی طرح جنایت ہے اور نہ ہی زنا کی طرح اس میں داعیہ ہوتا ہے، کیوں کہ فطرتِ سلیمہ اس جیسی گھناؤنی حرکت سے انکار کرتی ہے اور یا تو پلے درجے کا بیوقوف اس طرح کی حرکت کرتا ہے یا پھر کوئی شہوت سے بھرا ہوا شخص کرتا ہے، اسی لیے تو جانوروں کے مالکان پر ان کی شرم گاہوں کو چھپانا واجب نہیں ہے، لیکن بہرحال اس کا یہ فعل انتہائی شرمناک ہے اس لیے اس کی ٹھوکائی تو ضروری ہوگی۔

والذي يروىٰ الخ فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو یہ حکم مذکور ہے کہ جس جانور سے وطی کی گئی ہوا سے ذبح کرکے جلا دیا جائے یہ حکم واجب اور ضروری نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے تاکہ لوگ اس کا چرچا نہ کریں اور ظاہر ہے کہ جب مفعولہ جانور کو جلا دیا جائے گا تو اس کا چرچا نہیں ہوگا۔

وَمَنْ زَنٰى فِي دَارِ الْحَرْبِ أَوْ فِي دَارِ الْبَغْيِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَيْنَا لَايُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُحَدُّ لِأَنَّهُ

اِلْتَزَمَ أَحْكَامَهُ أَيْنَمَا كَانَ مَقَامُهُ، وَلَنَا قَوْلُهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَايُقَامُ الْحُدُوْدُ فِيْ دَارِ الْحَرْبِ، وَلِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ هُوَ الْإِنْزِجَارُ، وَوِلَايَةُ الْإِمَامِ مُنْقَطِعَةٌ فِيْهَا فَيَعْرَى الْوُجُوْبُ عَنِ الْفَائِدَةِ، وَلَايُقَامُ بَعْدَ مَاخَرَجَ لِأَنَّهَا لَمْ تَنْعَقِدْ مُوْجِبَةً فَلَا تَنْقَلِبُ مُوْجِبَةً. وَلَوْ غَزٰى مَنْ لَهُ وِلَايَةُ الْإِقَامَةِ بِنَفْسِهٖ كَالْخَلِيْفَةِ وَأَمِيْرِ الْمِصْرِ يُقِيْمُ الْحَدَّ عَلٰى مَنْ زَنٰى فِيْ مُعَسْكَرِهٖ، لِأَنَّهُ تَحْتَ يَدِهٖ، بِخِلَافِ أَمِيْرِ الْعَسْكَرِ وَالسَّرِيَّةِ، لِأَنَّهُ لَمْ يُفَوَّضْ إِلَيْهِمَا الْإِقَامَةُ.

ترجمہ: اگر کسی نے دارالحرب میں زنا کیا یا باغیوں کے دارالحرب میں زنا کیا پھر ہماری طرف نکل آیا تو (ہمارے یہاں) اس پر حد نہیں قائم کی جائے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد قائم ہوگی، کیوں کہ اسلام کی وجہ سے اس نے احکام اسلام کا التزام کیا ہے خواہ وہ کہیں بھی ہو۔

ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''دارالحرب میں حدود نہ قائم کی جائیں'' اور اس لیے کہ (اقامتِ حدود کا) مقصد انزجار ہے حالانکہ ان دونوں دار میں امام کی ولایت منقطع ہے، لہٰذا حد کا وجوب فائدہ سے خالی ہوگا اور زانی کے دارالحرب سے نکل جانے کے بعد بھی حد نہیں قائم کی جائے گی، کیوں کہ یہ حرکت موجب للحد بن کر منعقد نہیں ہوئی تھی، لہٰذا موجبہ بن کر نہیں تبدیل ہوگی۔ اور اگر غزوہ میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جسے بذاتِ خود اقامت حد کی ولایت حاصل ہو جیسے خلیفہ اور امیر شہر تو وہ اس شخص پر حد قائم کرسکتا ہے جو اس کے لشکر میں سے زنا کرتے، کیوں کہ عسکری زانی اس کی ماتحتی ہے، برخلاف لشکر اور سریہ کے امیر کے، اس لیے کہ ان کی طرف اقامت سپرد نہیں کی گئی ہے۔

اللغاتُ:

﴿لایقام﴾ نہیں قائم کی جائے گی۔ ﴿التزم﴾ اپنے ذمے لیا ہے۔ ﴿انزجار﴾ رکنا۔ ﴿یعریٰ﴾ خالی ہوگا۔ ﴿لاتنقلب﴾ پھر کر نہ آئے گی، پلٹ کر ہو نہ جائے گی۔ ﴿عسکر﴾ لشکر۔ ﴿سریّۃ﴾ چھوٹی فوجی ٹولی۔ ﴿لم یفوّض﴾ نہیں سپرد کیا گیا۔

تخریج:

❶ رواه البيهقي، رقم الحديث: ۱۸۶۸۷ و ابوداؤد، رقم الحديث: ٤٤٠٨.

دارالحرب میں زنا کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دارالحرب میں زنا کیا یا باغیوں کے علاقے میں زنا کیا پھر دارالاسلام چلا آیا تو ہمارے یہاں اس پر حد نہیں قائم کی جائے گی جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد جاری ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ زانی مسلمان ہے اور دنیا کے ہر خطے اور ہر چپے میں وہ احکام اسلام پر عمل کرنے کا پابند ہے اس لیے وہ جہاں بھی ہوگا اس پر حد جاری کی جائے گی۔ ہماری دلیل یہ حدیث ہے لایقام الحدود في دار الحرب اور اس حدیث میں عدم اقامت عدم وجوب سے عبارت ہے، کیوں کہ دارالحرب میں امام کی ولایت منقطع ہوتی ہے اور انقطاع ولایتِ انقطاع وجوب کا نام ہے، اسی لیے دارالحرب میں اقامت حد کا جو مقصد ہے یعنی دوسروں کو اس حرکت سے باز رکھنا وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا اور اقامت جب مقصد سے خالی اور عاری ہوگی تو اقامت سے کوئی فائدہ

بھی نہیں ہوگا، اور چوں کہ یہ زنا شروع میں موجب حد نہیں تھا اس لیے زانی کے دارالحرب سے دارالاسلام آجانے کے بعد بھی موجب نہیں ہوگا ورنہ تو حکم کا سبب کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا جب کہ بدون سبب حکم کا وجود محال ہے۔

ولو غزی الخ فرماتے ہیں کہ اگر مجاہدین کی جماعت میں خلیفۃ المسلمین موجود ہو یا امیر شہر موجود ہو اور جماعت میں سے کوئی زنا کرے تو خلیفہ یا امیر اس زانی پر وہیں حد قائم کردے گا، کیوں کہ زانی اس کی ماتحتی میں ہے اور انھیں اس پر اقامت حد کا اختیار حاصل ہے، لیکن لشکر اور سریہ کے امیر کو یہ اختیار نہیں ہے اس لیے یہ لوگ میدان جہاد میں کسی زانی پر حد قائم نہیں کر سکتے۔

قَالَ وَإِذَا دَخَلَ حَرْبِيٌّ دَارَنَا بِأَمَانٍ فَزَنٰى بِذِمِّيَّةٍ أَوْ زَنٰى ذِمِّيٌّ بِحَرْبِيَّةٍ يُحَدُّ الذِّمِّيُّ وَالذِّمِّيَّةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَلَايُحَدُّ الْحَرْبِيُّ وَالْحَرْبِيَّةُ وَهُوَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ فِيْ ذِمِّيٍّ يَعْنِيْ إِذَا زَنٰى بِحَرْبِيَّةٍ، فَأَمَّا إِذَا زَنَى الْحَرْبِيُّ بِذِمِّيَّةٍ لَايُحَدَّانِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَوَّلًا، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ يُحَدُّوْنَ كُلُّهُمْ وَهُوَ قَوْلُهُ الْاٰخَرُ، لِأَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّ الْمُسْتَأْمِنَ الْتَزَمَ أَحْكَامَنَا مُدَّةَ مَقَامِهِ فِيْ دَارِنَا فِي الْمُعَامَلَاتِ كَمَا أَنَّ الذِّمِّيَّ الْتَزَمَهَا مُدَّةَ عُمْرِهِ وَلِهٰذَا يُحَدُّ حَدَّ الْقَذْفِ وَيُقْتَلُ قِصَاصًا، بِخِلَافِ حَدِّ الشُّرْبِ، لِأَنَّهُ يَعْتَقِدُ إِبَاحَتَهُ، وَلَهُمَا أَنَّهُ مَا دَخَلَ لِلْقَرَارِ بَلْ لِحَاجَةٍ كَالتِّجَارَةِ وَنَحْوِهَا فَلَمْ يَصِرْ عَنْ أَهْلِ دَارِنَا، وَلِهٰذَا تَمَكَّنَ مِنَ الرُّجُوْعِ إِلٰى دَارِ الْحَرْبِ، وَلَايُقْتَلُ الْمُسْلِمُ وَلَا الذِّمِّيُّ بِهِ فَإِنَّمَا الْتَزَمَ مِنَ الْحُكْمِ مَايَرْجِعُ إِلٰى تَحْصِيْلِ مَقْصُوْدِهِ وَهُوَ حُقُوْقُ الْعِبَادِ، لِأَنَّهُ لَمَّا طَمِعَ فِي الْإِنْصَافِ يَلْتَزِمُ الْإِنْتِصَافَ، وَالْقِصَاصُ وَحَدُّ الْقَذْفِ مِنْ حُقُوْقِهِمْ، أَمَّا حَدُّ الزِّنَا حَقُّ الشَّرْعِ، وَلِمُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَهُوَ الْفَرْقُ أَنَّ الْأَصْلَ فِيْ بَابِ الزِّنَاءِ فِعْلُ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةُ تَابِعَةٌ لَهُ عَلٰى مَانَذْكُرُهُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَامْتِنَاعُ الْحَدِّ فِيْ حَقِّ الْأَصْلِ يُوْجِبُ امْتِنَاعَ فِيْ حَقِّ التَّبَعِ، أَمَّا الْإِمْتِنَاعُ فِيْ حَقِّ التَّبَعِ لَايُوْجِبُ الْإِمْتِنَاعُ فِيْ حَقِّ الْأَصْلِ، نَظِيْرُهُ إِذَا زَنَى الْبَالِغُ بِصَبِيَّةٍ أَوْ مَجْنُوْنَةٍ، وَتَمْكِيْنُ الْبَالِغَةِ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ فِيْهِ أَنَّ فِعْلَ الْحَرْبِيِّ الْمُسْتَأْمِنِ زِنَاءٌ، لِأَنَّهُ مُخَاطَبٌ بِالْحُرُمَاتِ عَلٰى مَا هُوَ الصَّحِيْحُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُخَاطَبًا بِالشَّرَائِعِ عَلٰى أَصْلِنَا، وَالتَّمْكِيْنُ مِنْ فِعْلٍ هُوَ زِنَاءٌ مُوْجِبٌ لِلْحَدِّ عَلَيْهَا، بِخِلَافِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ، لِأَنَّهُمَا لَايُخَاطَبَانِ، وَنَظِيْرُهُنَا الْإِخْتِلَافُ إِذَا زَنَى الْمُكْرَهُ بِالْمُطَاوِعَةِ تُحَدُّ الْمُطَاوِعَةُ عِنْدَهُ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَاتُحَدُّ.

ترجمہ: اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام آیا اور اس نے کسی ذمیہ عورت سے زنا کیا یا کسی ذمی نے کسی حربیہ عورت سے زنا کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ذمی اور ذمیہ کو حد لگائی جائے گی اور حربی اور حربیہ پر حد نہیں ہوگی اور ذمی شخص کے متعلق امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا

یہی قول ہے یعنی جب اس نے کسی حربیہ سے زنا کیا ہو، لیکن اگر حربی نے کسی ذمیہ سے زنا کیا تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان پر حد نہیں ہوگی اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا قول ہے۔ پھر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ یہ فرمانے لگے کہ ان سب کو حد ماری جائے گی اور یہی ان کا آخری قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مستامن دار الاسلام اپنی مدت قیام کے دوران احکام اسلام کی پابندی کا التزام کرتا ہے جیسے ذمی تاحیات اس کا التزام کرلیتا ہے، اسی لیے اگر کوئی ذمی کسی پر بہتان لگاتا ہے تو اس پر حد قذف جاری ہوتی ہے اور قصاص میں اسے قتل کیا جاتا ہے۔ برخلاف حد شرب کے، کیوں کہ ذمی شراب کو جائز سمجھتا ہے۔

حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حربی دار الاسلام میں مستقل طور پر رہنے کے لیے نہیں آتا بلکہ کسی ضرورت کے تحت آتا ہے جیسے تجارت وغیرہ لہٰذا وہ دار الاسلام کے باشندوں میں سے نہیں ہوگا اسی لیے وہ دار الحرب واپس جانے پر قادر ہوتا ہے اور اسے قتل کرنے کی وجہ سے کسی مسلمان یا ذمی کو (جو قاتل ہو) قتل نہیں کیا جاتا اور وہ اسی قدر احکام اسلام کا التزام کرتا ہے جس سے اس کا مقصود حاصل ہوجائے اور وہ حقوق العباد ہیں، کیوں کہ جب اس نے انصاف کی طمع دکھائی ہے تو وہ انصاف دینے کا بھی پابند ہوگا۔ اور قصاص اور حد قذف حقوق العباد میں سے ہیں رہی حد زنا تو وہ حق شرع ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل (یہی ذمی اور ذمیہ میں فرق بھی) ہے یہ ہے کہ بابِ زنا میں اصل مرد کا فعل ہوتا ہے اور عورت کا فعل اس کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ ان شاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے، لہٰذا اصل کے حق میں حد کا امتناع تابع کے حق میں بھی اس کے امتناع کو مستلزم ہے، لیکن تابع کے حق میں حد کا امتناع اصل کے حق میں امتناعِ حد کو مستلزم نہیں ہے۔ جس کی نظیر یہ ہے کہ اگر بالغ مرد نے کسی بچی یا پاگل عورت سے زنا کیا (تو صرف بالغ پر حد ہوگی) اور بالغہ عورت بچہ اور مجنون کو اپنے آپ پر قدرت دینا بھی اس کی نظیر ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حربی مستامن کا فعل زنا ہے، کیوں کہ قول صحیح کے مطابق حربی بھی محرمات کا مخاطب ہے اگرچہ ہماری اصل کے مطابق وہ شرائع کا مخاطب نہیں ہے اور فعل زنا پر قدرت دینا اس پر حد واجب کرنے والا ہے۔ برخلاف صبی اور مجنون کے کیوں کہ وہ احکام شرع کے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مجبور کیے ہوئے شخص نے ایسی عورت سے زنا کیا جو اس پر راضی تھی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس عورت کو ماری جائے گی جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اسے حد نہیں ماری جائے گی۔

اللغات:

﴿مستأمن﴾ امان لے کر دار الاسلام آنے والا حربی۔ ﴿مقام﴾ ٹھہرنا، رہائش، اقامت۔ ﴿قذف﴾ تہمت زنا۔ ﴿شرب﴾ شراب نوشی۔ ﴿إباحة﴾ حلال ہونا۔ ﴿تمكن﴾ قدرت رکھتا ہے، اختیار رکھتا ہے۔ ﴿امتناع﴾ رکنا، ممنوع ہونا، ناممکن ہونا۔ ﴿نظير﴾ مثال، شبیہ۔ ﴿صبيّة﴾ بچی۔ ﴿تمكين﴾ قدرت دینا، موقع دینا۔ ﴿حربيّ﴾ امام المسلمین کی بالادستی قبول نہ کرنے والا کافر۔ ﴿مكره﴾ جس کو مجبور کیا گیا۔ ﴿مطاوعة﴾ راضی عورت۔ ﴿تحدّ﴾ حد لگائی جائے گی۔

دار الاسلام میں کفار کا زنا کرنا:

مسئلہ تو واضح اور آسان ہے مختصراً آپ یہ ذہن میں رکھئے کہ اگر دار الاسلام میں حربی یا حربیہ زنا کریں تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں

ان پر حد نہیں جاری ہوگی لیکن اگر کوئی ذمی یا ذمیہ یہ حرکت کرے تو اسے حد ماری جائے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ذمی اگر زنا کرے تو اس پر حد ہے لیکن اگر ذمیہ کسی حربی کے ساتھ زنا کرے تو اس پر حد نہیں ہے یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا قول ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول آخر یہ ہے کہ دارالاسلام میں جو بھی زنا کرے گا اس پر حد جاری ہوگی خواہ وہ مسلم ہو یا ذمی ہو یا حربی ہو یا مسلمہ، ذمیہ اور حربیہ ہو۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حربی مستامن جب امان لے کر دارالاسلام آتا ہے تو مدتِ قیام کے دوران معاملات میں وہ قوانین اسلام کی پابندی کا عہد کرتا ہے جیسا کہ ذمی تاحیات احکام اسلام پر عمل کرنے کا عہد و پیمان کرتا ہے اور اگر ذمی دارالاسلام میں زنا کرے تو اس پر حد واجب ہے لہٰذا حربی پر بھی دار الاسلام میں زنا کی وجہ سے حد واجب ہوگی، ہاں اگر حربی مستامن دار الاسلام میں شراب پیے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ اس کے اعتقاد میں شراب حلال ہے ونحن أمرنا بتركهم وما يدينون۔

ولهما الخ حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام کے قوانین کی پابندی اسی شخص پر لازم ہے جو مستقل طور پر وہاں رہنے کے لیے آئے اور حربی مستامن وقتی طور پر دارالاسلام آتا ہے اور اپنا کام پورا کر کے چلتا بنتا ہے، لہٰذا یہ اپنے کام کے بقدر ہی احکام اسلام کا التزام کرتا ہے اور جس مقدار میں اس کا مقصود حاصل ہو جائے اس کو اسی مقدار میں قوانین اسلام سے دل چسپی ہوتی ہے اور یہ مقدار حقوق العباد تک محدود ہے اور چوں کہ قصاص اور حد قذف حقوق العباد ہیں، اس لیے ان حقوق میں تو اس پر حد جاری ہوگی، لیکن زنا حق الشرع ہے لہٰذا زنا کرنے کی وجہ سے اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ذمی پر تو حد ہے لیکن ذمیہ پر حد نہیں ہے، ان دونوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زنا میں اصل مرد کا فعل ہوتا ہے اور مرد عورت پر دباؤ ڈال کر اسے اپنا ہمنوا بنا لیتا ہے اس لیے عورت کا فعل اس میں تابع ہوتا ہے اور یہ ضابطہ مقرر ہے کہ اگر اصل کے حق میں کوئی چیز (مثلاً یہاں حد ہے) ممتنع ہوتی ہے تو یہ امتناع تابع کے حق میں بھی ثابت ہوتا ہے لہٰذا اگر ذمیہ کسی حربی سے زنا کرے تو اصل یعنی حربی میں حد ممتنع ہے اس لیے تابع یعنی ذمیہ بھی حد ممتنع ہوگی، اس کے برخلاف اگر کوئی ذمی کسی حربیہ سے زنا کرے تو تابع یعنی حربیہ کے حق میں حد کا امتناع اصل یعنی ذمی کے حق میں امتناع حد کو مستلزم نہیں ہوگا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی بالغ مرد نے بچی یا مجنونہ سے زنا کیا تو بچی اور مجنونہ تابع ہیں اور ان کے حق میں حد ممتنع ہے، لیکن یہ تبعیت اور یہ امتناع اصل یعنی بالغ مرد کے حق میں مؤثر نہیں ہوں گے اور اس پر حد جاری ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی بالغہ عورت بچہ یا مجنون کو اپنے نفس پر قدرت دے کر ان سے زنا کرا لے تو اگر چہ بچہ اور مجنون پر حد نہیں ہوگی، لیکن بالغہ عورت کی اچھی طرح ٹھکائی ہوگی۔

حربی مستامن پر عدم وجوبِ حد اور ذمیہ پر وجوب حد کے حوالے سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حربیؒ مستامن کا فعل زنا ہے، کیوں کہ قول صحیح کے مطابق وہ بھی حرام کاری نہ کرنے کا پابند بنا لیا گی ہے اگر چہ وہ ہمارے یہاں شرائع کا مخاطب نہیں ہے اب جب حربی کا فعل زنا ہے اور وہ کسی ذمیہ سے یہ کام کرتا ہے تو اگر چہ حربی پر حد نہیں ہوگی، لیکن ذمیہ جو من کل الوجوہ احکام شرع کی مخاطب ہے اس پر تو حد واجب ہی ہوگی۔

اس کے برخلاف بچہ اور مجنون کا فعل ہے تو وہ زنا نہیں ہے، کیوں کہ یہ لوگ محرمات شرعیہ کے بھی مخاطب نہیں ہیں اور جب ان کا فعل زنا ہی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا انھیں تابع قرار دے کر ان سے حد کو ساقط ماننا اور بالغہ کے اصل پر ہونے کی وجہ سے

اس میں حد کو واجب قرار دینا درست نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص کو کسی عورت سے زنا کرنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس حال میں اس عورت سے زنا کیا کہ وہ عورت زنا پر خوش تھی تو مرد چوں کہ مکرَہ ہے اس لیے اس پر حد نہیں ہوگی، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ اصل ہے لہٰذا جب اس پر حد نہیں ہوگی تو تابع یعنی عورت پر بھی حد نہیں ہوگی اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس عورت پر حد واجب ہوگی، کیوں کہ وہ مکرہہ نہیں ہے ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ (بنایہ: ۶/ ۲۶۶)

قَالَ وَإِذَا زَنَى الصَّبِيُّ أَوِ الْمَجْنُوْنُ بِامْرَأَةٍ طَاوَعَتْهُ فَلَاحَدَّ عَلَيْهِ وَلَاعَلَيْهَا، وَقَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهَا وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، وَإِنْ زَنٰى صَحِيْحٌ بِمَجْنُوْنَةٍ أَوْ صَغِيْرَةٍ تُجَامَعُ مِثْلُهَا حُدَّ الرَّجُلُ خَاصَّةً، وَهٰذَا بِالْإِجْمَاعِ، لَهُمَا أَنَّ الْعُذْرَ مِنْ جَانِبِهَا لَايُوْجِبُ سُقُوْطَ الْحَدِّ مِنْ جَانِبِهِ فَكَذَا الْعُذْرُ مِنْ جَانِبِهِ، وَهٰذَا لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا مُوَاخَذٌ بِفِعْلِهِ، وَلَنَا أَنَّ فِعْلَ الزِّنَاءِ يَتَحَقَّقُ مِنْهُ وَإِنَّمَا هِيَ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَلِهٰذَا يُسَمّٰى هُوَ وَاطِئًا وَ زَانِيًا، وَالْمَرْأَةُ مَوْطُوْءَةٌ مَزْنِيًّا بِهَا إِلَّا أَنَّهَا سُمِّيَتْ زَانِيَةً مَجَازًا تَسْمِيَةً لِلْمَفْعُوْلِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ كَالرَّاضِيَةِ فِيْ مَعْنَى الْمَرْضِيَّةِ أَوْ لِكَوْنِهَا مُسَبِّبَةً بِالتَّمْكِيْنِ فَيَتَعَلَّقُ الْحَدُّ فِيْ حَقِّهَا بِالتَّمْكِيْنِ مِنْ قَبِيْحِ الزِّنَاءِ وَهُوَ فِعْلُ مَنْ هُوَ مُخَاطَبٌ بِالْكَفِّ عَنْهُ، وَمُؤْثِمٌ عَلٰى مُبَاشَرَتِهِ، وَفِعْلُ الصَّبِيِّ لَيْسَ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ فَلَايُنَاطُ بِهِ الْحَدُّ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر بچے یا پاگل نے ایسی عورت سے زنا کیا جس نے انھیں اس کا موقع دیا تو نہ تو زانی پر حد ہے اور نہ ہی مزنیہ پر۔ امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مزنیہ پر حد ہے یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت ہے۔ اور اگر صحیح سالم شخص نے کسی مجنونہ یا ایسی صغیرہ سے زنا کیا کہ اس جیسی عورت سے جماع ہوسکتا ہو تو صرف مرد کو حد ماری جائے گی اور یہ متفق علیہ ہے۔ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کا عذر مرد سے سقوط حد کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا مرد کا عذر بھی عورت سے سقوطِ حد کو مستلزم نہیں ہوگا، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے فعل میں ماخوذ ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ فعل زنا تو مرد ہی سے متحقق ہوتا ہے عورت تو محلِ فعل ہے اسی لیے مرد کو وطی کرنے ولا اور زنا کرنے والا کہا جاتا ہے اور عورت کو وطی کی ہوئی یا زنا کی ہوئی کہا جاتا ہے، لیکن مفعول کو اسم فاعل کا نام دے کر اسے مجازا زانیہ کہتے ہیں جیسے راضیہ مرضیہ کے معنی میں بولتے ہیں۔ یا اس لیے کہ قدرت دینے کی وجہ سے عورت زنا کا سبب پیدا کرنے والی ہے، لہٰذا بدترین فعل پر قدرت دینے کی وجہ سے اس کے حق میں حد ثابت ہوگی حالانکہ یہ اس شخص کا فعل ہے جسے اس فعل سے باز رہنے کا حکم دیا گیا ہے اور اسی کی انجام دہی پر وہ گناہ گار ہوگا۔ اور بچے کا فعل اس طرح کا نہیں ہے لہٰذا اس سے حد متعلق نہیں ہوگی۔

اللغات:

﴿طاوعتہ﴾ اس سے راضی تھی، اس کو موقع دیتی تھی۔ ﴿حُدّ﴾ حد لگائی جائے گی۔ ﴿مواخذ﴾ گرفت کی جائے گی۔ ﴿مسببۃ﴾ سبب بننے والی ہے۔ ﴿تمکین﴾ قدرت دینا۔ ﴿قبیح﴾ فعل بد، برا، شنیع۔ ﴿کف﴾ رُکنا، روکنا۔ ﴿موثم﴾ گناہ والا۔ ﴿مباشرۃ﴾ ارتکاب، خود کرنا۔ ﴿لاینا ط﴾ نہیں متعلق ہوگا۔

بچے یا پاگل سے زنا کرنے والی کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے بچہ یا پاگل کو اپنے نفس پر قدرت دے کر زنا کرنے کا موقع دیدیا تو ہمارے یہاں نہ تو زانی یعنی بچہ یا مجنون پر حد ہوگی اور نہ ہی مزنیہ یعنی عورت پر حد ہوگی، جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بچہ یا مجنون پر اگرچہ حد نہیں ہے، لیکن مطاوعہ عورت پر حد ہوگی۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی تندرست اور صحیح سالم مرد نے کسی پاگل عورت سے زنا کیا یا ایسی بچی سے زنا کیا جو قابل جماع تھی تو صرف زانی یعنی مرد کو حد ماری جائے گی، مجنونہ اور صغیرہ پر حد نہیں ہوگی، یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ مختلف فیہ مسئلے میں حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ زانی اور زانیہ دونوں اپنے اپنے فعل کے ذمے دار ہوتے ہیں اور اپنے فعل کی وجہ سے ماخوذ ہوتے ہیں اور اگر عورت میں کوئی عذر ہو مثلاً وہ صبیہ یا مجنونہ ہو اور اس عذر کی وجہ سے اس پر حد نہ واجب ہو تو یہ عذر مرد کے حق میں معتبر نہیں ہوگا اور اس سے حد ساقط نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر مرد کے حق میں عذر ہو تو اس کا عذر عورت کے حق میں مؤثر نہیں ہوگا اور صورت مسئلہ میں چوں کہ مرد صبی یا مجنون ہونے کی وجہ سے معذور ہے اس لیے اس پر تو حد نہیں ہوگی لیکن عورت جو مطاوعہ ہے اس پر حد جاری ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا درحقیقت مرد کی طرف سے صادر ہوتا ہے اور عورت تو اس کا مقام اور محل ہوتی ہے اسی لیے مرد کو ''زنا کرنے والا'' اور وطی ''کرنے والا'' کہا جاتا ہے جب کہ عورت کو مزنیہ اور موطوءۃ کہا جاتا ہے اور مجازاً اسے زانیہ کہہ دیتے ہیں یا اس وجہ سے اسے زانیہ کہہ دیتے ہیں کہ وہ کسی مرد کو اپنے نفس پر قدرت دے کر اس گھناؤنی حرکت کا سبب بنتی ہے تاہم زنا مرد ہی کا فعل ہوتا ہے اور اسے اس فعل سے منع کیا گیا ہے اور نہ ماننے پر سنگین نتائج بھگتنے کے لیے تیار رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ الحاصل عورت اسی وقت مسببہ ہوگی جب وہ کسی بالغ مرد کو اپنے اوپر قدرت دے اور صورت مسئلہ میں چوں کہ اس نے نابالغ اور غیر مکلف یعنی مجنون اور صبی کو قدرت دی ہے، اس لیے وہ مسببہ بھی نہیں ہوگی اور اس مطاوعت سے اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔

قَالَ وَمَنْ أَكْرَهَهُ السُّلْطَانُ حَتّٰى زَنٰى فَلَاحَدَّ عَلَيْهِ، وَكَانَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ يَقُوْلُ أَوَّلًا يُحَدُّ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الزِّنَا مِنَ الرَّجُلِ لَايَكُوْنُ إِلَّا بَعْدَ انْتِشَارِ الْأٰلَةِ وَذٰلِكَ دَلِيْلُ الطَّوَاعِيَةِ، ثُمَّ رَجَعَ عَنْهُ فَقَالَ لَا حَدَّ عَلَيْهِ، لِأَنَّ سَبَبَهُ الْمُلْجِئَ قَائِمٌ ظَاهِرًا، وَالْإِنْتِشَارُ دَلِيْلٌ مُتَرَدِّدٌ، لِأَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ، لِأَنَّ الْإِنْتِشَارَ قَدْ يَكُوْنُ طَبْعًا لَاطَوْعًا. كَمَا فِي النَّائِمِ فَأَوْرَثَ شُبْهَةً، وَإِنْ أَكْرَهَهُ غَيْرُ السُّلْطَانِ حُدَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ

وَقَالَا لَايُحَدُّ، لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ عِنْدَهُمَا قَدْ يَتَحَقَّقُ مِنْ غَيْرِ السُّلْطَانِ، لِأَنَّ الْمُؤَثِّرَ خَوْفُ الْهَلَاكِ وَأَنَّهُ يَتَحَقَّقُ مِنْ غَيْرِهِ، وَلَهُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ مِنْ غَيْرِهِ لَايَدُوْمُ إِلَّا نَادِرًا لِتَمَكُّنِهِ مِنَ الْإِسْتِعَانَةِ بِالسُّلْطَانِ أَوْ بِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَتَمَكُّنِهِ دَفْعَهُ بِنَفْسِهِ بِالسَّلَاحِ، وَالنَّادِرُ لَاحُكْمَ لَهُ فَلَايَسْقُطُ بِهِ الْحَدُّ، بِخِلَافِ السُّلْطَانِ، لِأَنَّهُ لَايُمْكِنُهُ الْإِسْتِعَانَةُ بِغَيْرِهِ وَلَا الْخُرُوْجُ بِالسَّلَاحِ عَلَيْهِ فَافْتَرَقَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جسے حاکم وقت نے زنا پر مجبور کیا یہاں تک کہ اس نے زنا کرلیا تو اس پر حد نہیں ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پہلے اس بات کے قائل تھے کہ اسے حد ماری جائے گی یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، کیوں کہ مرد کی طرف سے آلہ منتشر ہونے کے بعد ہی زنا متحقق ہوگا اور آلے کا انتشار رضامندی کی دلیل ہے، لیکن پھر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول سے رجوع فرمالیا اور یوں کہا کہ مکرہ پر حد نہیں ہے، کیوں کہ زنا کے لیے مجبور کرنے والا سبب بہ ظاہر موجود ہے اور آلہ کا منتشر ہونا مشکوک دلیل ہے، اس لیے کہ کبھی بغیر ارادہ کے بھی انتشار ہوجاتا ہے کیوں کہ کبھی طبعاً انتشار ہوتا ہے لیکن طوعاً نہیں ہوتا جیسے سوئے ہوئے شخص میں تو اس نے شبہہ پیدا کردیا۔

اور اگر زانی کو حاکم وقت کے علاوہ نے مجبور کیا ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اسے حد ماری جائے گی لیکن حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر حد نہیں ہے، کیوں کہ ان کے یہاں غیر سلطان کی طرف سے بھی اکراہ متحقق ہوجاتا ہے، اس لیے کہ مؤثر تو ہلاکت کا خوف ہے اور یہ خوف غیر سلطان سے بھی متحقق ہوسکتا ہے۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ غیر سلطان کا اکراہ بہت کم باقی رہتا ہے، کیوں کہ مکرہ بادشاہ سے یا جماعت المسلمین سے مدد طلب کرنے پر قادر ہوتا ہے نیز ہتھیار کے ذریعے وہ بذات خود اپنی مدافعت پر قادر ہوتا ہے۔ اور نادر کا کوئی حکم نہیں ہوتا لہٰذا اس سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف اکراہِ سلطان کا معاملہ ہے تو مکرہ نہ تو اس کے خلاف دوسرے سے مدد لے سکتا ہے اور نہ ہی اس کے خلاف ہتھیار اٹھا سکتا ہے، لہٰذا یہ دونوں جدا جدا ہوگئے۔

اللغات:

﴿أكرهه﴾ اس کو مجبور کیا۔ ﴿يحدّ﴾ حد لگائی جائے گی۔ ﴿انتشار﴾ پھیلنا، ایستادہ ہونا۔ ﴿طواعية﴾ رضامندی، آمادگی۔ ﴿ملجئ﴾ مجبور کرنے والا۔ ﴿متردّد﴾ مشکوک۔ ﴿قصد﴾ ارادہ۔ ﴿نائم﴾ سونے والا۔ ﴿لايدوم﴾ ہمیشہ نہیں ہوتا۔ ﴿تمكن﴾ ممکن ہونا۔ ﴿استعانة﴾ مدد حاصل کرنا۔ ﴿سلاح﴾ ہتھیار، اسلحہ۔

مُکرَہ کا زنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر حاکم وقت نے کسی شخص کو زنا کے لیے مجبور کیا اور اس نے مکرہاً زنا کرلیا تو اس پر حد نہیں ہے اگر چہ ایک زمانے میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس پر وجوب حد کے قائل تھے مگر بعد میں انھوں نے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا اور عدم وجوبِ حد کے قائل ہوگئے تھے۔ حالانکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اب بھی اس پر وجوب حد کے قائل ہیں، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب تک مرد کا آلۂ تناسل منتشر نہیں ہوگا اس وقت تک اس سے زنا متحقق نہیں ہوگا اور آلہ کا منتشر ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے بخوشی یہ کام کیا ہے اور بخوشی زنا

کرنے سے حد واجب ہوتی ہے اس لیے اس شخص پر بھی حد واجب ہوگی۔

قول مرجوع کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بادشاہ کے دباؤ اور اس کے اکراہ کی وجہ سے ہلاکت کے خوف سے یہ فعل انجام دیا ہے اور بادشاہ کا اکراہ از اول تا آخر موجود ہے اس لیے صورت مسئلہ میں زانی مکرہ ہے اور مکرہ پر حد نہیں ہوتی فلایحد۔ اور رہا مسئلہ انتشار کا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انتشار رضامندی اور طواعیت کی دلیل نہیں بن سکتا، کیوں کہ کبھی قصدِ فعل کے بغیر طبعاً بھی انتشار ہو جاتا ہے جیسے کبھی سوئے ہوئے شخص کا آلہ منتشر ہو جاتا ہے حالانکہ وہ زنا یا جماع کا قصد نہیں کیے ہوتا اس لیے انتشار کو رضامندی کی دلیل نہیں قرار دیا جا سکتا۔

وإن أکرهه غیر السلطان الخ فرماتے ہیں کہ اگر بادشاہ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی نے کسی کو زنا کے لیے مجبور کیا اور اس نے زنا کر لیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اسے حد ماری جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اسے حد نہیں ماری جائے گی، دونوں فریق کی دلیل ترجمہ سے واضح ہے۔ منطبق کرلیں۔

وَمَنْ أَقَرَّ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ فِيْ مَجَالِسَ مُخْتَلِفَةٍ أَنَّهُ زَنٰى بِفُلَانَةٍ وَقَالَتْ هِيَ تَزَوَّجَنِيْ أَوْ أَقَرَّتْ بِالزِّنَا وَقَالَ الرَّجُلُ تَزَوَّجْتُهَا فَلَاحَدَّ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِ الْمَهْرُ فِيْ ذٰلِكَ، لِأَنَّ دَعْوَى النِّكَاحِ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَهُوَ يَقُوْمُ بِالطَّرْفَيْنِ فَأَوْرَثَ شُبْهَةً، وَإِذَا سَقَطَ الْحَدُّ وَجَبَ الْمَهْرُ تَعْظِيْمًا لِخَطَرِ الْبُضْعِ.

ترجمہ: اگر کسی نے مختلف مجلسوں میں چار مرتبہ یہ اقرار کیا کہ اس نے فلانیہ عورت سے زنا کیا ہے اور وہ فلانیہ کہتی ہے کہ اس نے مجھ سے نکاح کیا ہے، یا عورت نے زنا کا اقرار کیا اور مرد نے کہا میں نے اس سے نکاح کیا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی اور دونوں صورتوں میں اس پر مہر ہوگی، اس لیے کہ نکاح کا دعویٰ صدق کا احتمال رکھتا ہے اور نکاح جانبین سے قائم ہوتا ہے تو اس اقرار نے شبہہ پیدا کر دیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو احترام بضع کی تعظیم کے لیے مہر واجب ہوگا۔

اللغات:

﴿أقرّ﴾ اقرار کیا۔ ﴿مرّات﴾ واحد مرّة؛ بارہا، کئی بار۔ ﴿تزوجنی﴾ مجھ سے نکاح کیا ہے۔ ﴿صدق﴾ سچائی۔ ﴿أورث﴾ چھوڑ گیا، نتیجہ خیز ہوا۔ ﴿خطر﴾ احترام، حرمت۔ ﴿بضع﴾ عورت کی شرمگاہ۔

طرفین میں سے ایک کے زنا اور دوسرے کے نکاح کرنے کے دعوے کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں یہ اقرار کیا کہ اس نے فلانیہ عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، لیکن عورت کہتی ہے کہ اس نے مجھ سے شادی کی ہے یا عورت نے زنا کا اقرار کیا اور مرد نے شادی کی بات کہی تو دونوں صورتوں میں مرد اور عورت کسی پر بھی حد نہیں ہوگی اور مرد پر مہر واجب ہوگا، کیوں کہ نکاح کے دعوے میں سچائی کا احتمال ہے اور نکاح دونوں طرف سے متحقق ہو سکتا ہے یعنی خواہ مرد دعویٰ کرے یا عورت، لہٰذا اس دعوے نے وجوب حد میں شبہہ پیدا کر دیا اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں اس لیے دونوں سے حد ساقط ہو جائے گی، لیکن ملکِ بضعہ کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لیے شوہر یعنی مرد پر مہر مثل واجب

ہوگا۔

وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةٍ فَقَتَلَهَا فَإِنَّهُ يُحَدُّ وَعَلَيْهِ الْقِيمَةُ مَعْنَاهُ قَتَلَهَا بِفِعْلِ الزِّنَاءِ، لِأَنَّهُ جَنٰى جِنَايَتَيْنِ فَيُوَفَّرُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حُكْمُهُ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَايُحَدُّ، لِأَنَّ تَقَرُّرَ ضَمَانِ الْقِيمَةِ سَبَبٌ لِمِلْكِ الْأَمَةِ فَصَارَ كَمَا إِذَا اشْتَرَاهَا بَعْدَ مَا زَنٰى بِهَا وَهُوَ عَلٰى هٰذَا الْإِخْتِلَافِ، وَاعْتَرَضَ سَبَبُ الْمِلْكِ قَبْلَ إِقَامَةِ الْحَدِّ يُوْجَدُ سُقُوْطُهُ كَمَا إِذَا مَلَكَ الْمَسْرُوْقَ قَبْلَ الْقَطْعِ، وَلَهُمَا أَنَّهُ ضَمَانُ قَتْلٍ فَلَايُوْجِبُ الْمِلْكَ، لِأَنَّهُ ضَمَانُ دَمٍ، وَلَوْ كَانَ يُوْجِبُهُ فَإِنَّمَا يُوْجِبُهُ فِي الْعَيْنِ كَمَا فِي هِبَةِ الْمَسْرُوْقِ، لَا فِي مَنَافِعِ الْبُضْعِ، لِأَنَّهَا اسْتُوْفِيَتْ، وَالْمِلْكُ يَثْبُتُ مُسْتَنِدًا فَلَايَظْهَرُ فِي الْمُسْتَوْفٰى لِكَوْنِهَا مَعْدُوْمَةً، وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا زَنٰى بِهَا فَأَذْهَبَ عَيْنَهَا يَجِبُ عَلَيْهِ قِيمَتُهَا وَيَسْقُطُ الْحَدُّ، لِأَنَّ الْمِلْكَ هُنَالِكَ يَثْبُتُ فِي الْجُثَّةِ الْعُمْيَاءِ وَهِيَ عَيْنٌ فَأَوْرَثَتْ شُبْهَةً.

ترجمہ: اگر کسی نے باندی سے زنا کر کے اسے قتل کر دیا تو اسے حد ماری جائے گی اور اس پر قیمت واجب ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زانی نے فعل زنا سے اسے قتل کیا ہو، کیوں کہ اس نے دو جنایتیں کیں، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو اس کا پورا حکم دیا جائے گا، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسے حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ ضمان قیمت کا ثبوت اس کے باندی کے مالک ہونے کا سبب ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس سے زنا کرنے کے بعد زانی نے اسے خرید لیا اور یہ اسی اختلاف پر ہے۔ اور اقامت حد سے پہلے سبب ملک کا پیش آنا سقوط حد کا موجب ہے جیسے اگر قطع ید سے پہلے سارق شئ مسروق کا مالک ہو جائے۔

حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ ضمان قتل ہے لہٰذا ملکیت ثابت نہیں کرے گا، کیوں کہ قیمت ضمانِ دم ہے اور اگر ضمانِ قتل موجب ملک ہوتا تو وہ عین میں ملکیت ثابت کرتا جیسے چوری کا مال ہبہ کرنے میں ہے۔ منافع بضع میں ملکیت ثابت نہیں کرتا، کیونکہ وہ تو وصول کر لی گئی ہے اور ملکیت منسوب ہو کر ثابت ہوتی ہے لہٰذا مستوفیٰ میں وہ ظاہر نہیں ہوگی کیوں کہ مستوفیٰ تو معدوم ہو چکی ہے۔ اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب کسی نے باندی سے زنا کیا اور اس کی ایک آنکھ ختم کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ یہاں اندھی آنکھ میں ملکیت ثابت ہوگی اور وہ آنکھ ہے لہٰذا اس میں شبہہ پیدا ہو گیا۔

اللغات:

﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿جنى﴾ جرم کیا ہے۔ ﴿يوفّر﴾ بھرپور دیا جائے گا۔ ﴿اشتراها﴾ اس کو خرید لیا۔ ﴿دمّ﴾ خون۔ ﴿لايوجب﴾ نہیں ثابت کرتی۔ ﴿استوفيت﴾ وصول کر لی گئی۔ ﴿مستندًا﴾ منسوب ہو کر، بعد میں، سبب سے متصل بعد۔ ﴿عين﴾ آنکھ۔ ﴿جثّة﴾ جسم، جسد۔

زنا سے قتل کر دینا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی باندی سے زنا کیا اور زنا سے وہ باندی مر گئی تو زانی پر حد بھی ہوگی اور باندی کی قیمت بھی واجب

ہوگی، کیوں کہ اس سے دو جنایتیں کی ہیں (۱) زنا جس کا موجب حد ہے (۲) قتل جس کا بدل قیمت ہے لہٰذا اس پر حد اور قیمت دونوں چیزیں واجب ہوں گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ زانی پر صرف قیمت واجب ہوگی حد نہیں ہوگی، کیوں کہ قیمت ادا کرنے سے وہ اس باندی کا مالک ہوجائے گا اور اقامت حد سے پہلے مالک ہونا مسقطِ حد ہے جیسے اگر چور نے کوئی سامان چوری کیا اور پھر قطع ید سے پہلے وہ اس کا مالک ہوگیا تو اس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اقامتِ حد سے پہلے اگر زانی مزنیہ، مقتولہ باندی کا مالک ہوجاتا ہے تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی۔ اور جیسے زنا کرنے کے بعد زانی مزنیہ کو خرید لے تو اس صورت میں بھی امام ابو یوسف کے یہاں حد ساقط ہوجاتی ہے۔

لھما الخ حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت تو کسی چیز کو خریدنے یا ہبہ اور وراثت میں کوئی چیز پانے سے حاصل ہوتی ہے، دم دینے سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی جب کہ صورت مسئلہ میں زانی پر باندی کی قیمت کا وجوب اس کے خون کا دم ہے، اس لیے اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوگی اور جب ملکیت ثابت نہیں ہوگی تو زانی پر زنا کی وجہ سے حد واجب ہوگی۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ اس دم سے زانی کی ملکیت ثابت ہوتی ہے تو یہ ملکیت باندی کے عین میں ثابت ہوگی، منافع بضع میں اس کا ثبوت نہیں ہوگا اور ملکیت بطریق استناد قائم میں ثابت ہوتی ہے حالانکہ ملکِ بضع کو زانی نے وصول کرلیا ہے اور وہ معدوم ہوچکی ہے، اس لیے اس میں زانی کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی اور حد اسی ملکِ بضع کے استیفاء کا عوض ہے اس لیے زانی پر حد ضرور لازم ہوگی۔

اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے کسی باندی سے زنا کرکے اس کی ایک آنکھ ختم کردی تو زانی پر صرف باندی کے اس آنکھ کی قیمت واجب ہوگی، حد نہیں لازم ہوگی، کیوں کہ یہاں زانی کو باندی کی آنکھ میں ملکیت حاصل ہے اور بطریقِ استناد باندی میں بھی اسے ملکیت حاصل ہوسکتی ہے، اس لیے کہ باندی زندہ ہے اور ملکیت کا محل ہے تو عین میں زانی کی ملکیت سے باندی کی ذات میں ملکیت کا شبہہ پیدا کردیا اور شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اس لیے اس مسئلہ میں ہم نے زانی پر صرف قیمتِ عین واجب کی ہے اور حد کو ساقط کردیا ہے۔

قَالَ وَكُلُّ شَيْءٍ صَنَعَهُ الْإِمَامُ الَّذِيْ لَيْسَ فَوْقَهُ إِمَامٌ فَلَاحَدَّ عَلَيْهِ إِلَّا الْقِصَاصَ فَإِنَّهُ يُؤْخَذُ بِهِ وَبِالْأَمْوَالِ، لِأَنَّ الْحُدُوْدَ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَإِقَامَتُهَا إِلَيْهِ، لَا إِلٰى غَيْرِهِ، وَلَايُمْكِنُهُ أَنْ يُقِيْمَ عَلٰى نَفْسِهِ، لِأَنَّهُ لَايُفِيْدُ، بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ، لِأَنَّهُ يَسْتَوْفِيْهِ وَلِيُّ الْحَقِّ إِمَّا بِتَمْكِيْنِهِ أَوْ بِالْإِسْتِعَانَةِ بِمَنَعَةِ الْمُسْلِمِيْنَ، وَالْقِصَاصُ وَالْأَمْوَالُ مِنْهَا، وَأَمَّا حَدُّ الْقَذْفِ قَالُوا الْمُغْلَبُ فِيْهِ حَقُّ الشَّرْعِ فَحُكْمُهُ كَحُكْمِ سَائِرِ الْحُدُوْدِ الَّتِيْ هِيَ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جسے کوئی ایسا امام انجام دے جس کے اوپر کوئی امام نہ ہو تو قصاص کے علاوہ اس پر کوئی حد نہیں ہے، لیکن قصاص اور اموال میں اس کا مواخذہ ہوگا، کیوں کہ حدود اللہ کا حق ہیں اور انھیں نافذ کرنے کا حق اسی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو ہے، اس کے علاوہ کسی کو نہیں ہے اور اس کے لیے اپنے نفس پر حد قائم کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ اقامت مفید نہیں ہے۔ برخلاف حقوق العباد کے، اس لیے کہ اسے صاحبِ حق وصول کرتا ہے یا تو امام کے قادر کرنے سے یا مسلمانوں کے لشکر سے مدد طلب کرکے، اور

قصاص اور اموال حقوق العباد میں سے ہیں۔ رہی حدِّ قذف تو مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس کا حکم ان تمام حدود کے حکم جیسا ہوگا جو حق اللہ ہیں۔

اللغاتُ:

﴿صنعهٔ﴾ کارنامہ کیا ہو۔ ﴿قصاص﴾ قتل کا بدلہ۔ ﴿یؤخذ﴾ گرفت کی جائے گی۔ ﴿یقیم﴾ قائم کرے۔ ﴿یستوفیه﴾ اس کو وصول کرلے گا۔ ﴿تمکین﴾ قدرت دینا، اختیار دینا۔ ﴿استعانة﴾ مدد طلب کرنا۔

مسلمانوں کے امیر پر حدود کا نفاذ:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کا امیر اور حاکم وقت کوئی ایسی حرکت کرے جو موجب حد ہو مثلاً زنا یا چوری یا شراب خوری اور اس سے بڑا دوسرا کوئی حاکم نہ ہو تو اس پر حد نہیں جاری ہوگی۔ ہاں قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا اور اموال کے متعلق اس سے باز پرس ہوگی۔ دیگر حقوق میں اس کو حد اس لیے نہیں ماری جائے گی کہ حدود اللہ کا حق ہیں اور حدود جاری کرنا امام ہی کا کام ہے اور امام اپنے حد نہیں قائم کرسکتا، کیوں کہ اس کے حق میں اقامتِ حد سے کوئی فائدہ (یعنی زجر وتوبیخ) حاصل نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف وہ حقوق جو بندوں سے متعلق ہیں مثلاً قصاص اور اموال وغیرہ تو یہ حقوق امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے بھی وصول کیے جائیں گے، کیوں کہ ان حقوق کو صاحبِ حق حاصل کرتا ہے۔

اور اگر امام نے کسی کو تہمت لگائی تو اس پر حد قذف جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ بقول مشائخ حد قذف بھی حق شرع ہے اور حق اللہ ہے لہٰذا جس طرح دیگر حقوق اللہ میں اس امام کبیر سے مواخذہ نہیں ہوتا اسی طرح حد قذف میں بھی اس سے مواخذہ نہیں ہوگا۔

فقط واللہ أعلم وعلمه أتم

بَابُ الشَّهَادَةِ عَلَى الزِّنَا وَالرُّجُوعِ عَنْهَا

یہ باب زنا کی گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ زنا یا تو اقرار سے ثابت ہوتا ہے یا شہادت سے اور اقرار کے احکام ومسائل اس سے پہلے والے باب میں بیان کردیئے گئے، اب یہاں سے شہادت کے مسائل بیان کئے جارہے ہیں، شہادت کو اقرار سے مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کی شرائط کے سخت ہونے کی وجہ سے بذریعہ شہادت زنا کا ثبوت انتہائی شاذ ونادر ہے۔ (بنایہ: ۲۷۶/۶)

قَالَ وَإِذَا شَهِدَ الشُّهُوْدُ بِحَدٍّ مُتَقَادِمٍ لَمْ يَمْنَعْهُمْ عَنْ إِقَامَتِهِ بُعْدُهُمْ عَنِ الْإِمَامِ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ إِلَّا فِيْ حَدِّ الْقَذْفِ خَاصَّةً، وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَإِذَا شَهِدَ عَلَيْهِ الشُّهُوْدُ بِسَرِقَةٍ أَوْ بِشُرْبِ خَمْرٍ أَوْ بِزِنَا بَعْدَ حِيْنٍ لَمْ يُؤْخَذْ بِهِ وَضَمِنَ السَّرِقَةَ، وَالْأَصْلُ أَنَّ الْحُدُوْدَ الْخَالِصَةَ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى تَبْطُلُ بِالتَّقَادُمِ، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَهُوَ يَعْتَبِرُهَا بِحُقُوْقِ الْعِبَادِ وَبِالْإِقْرَارِ الَّذِيْ هُوَ إِحْدَى الْحُجَّتَيْنِ، وَلَنَا أَنَّ الشَّاهِدَ مُخَيَّرٌ بَيْنَ الْحِسْبَتَيْنِ مِنْ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ وَالسَّتْرِ، فَالتَّأْخِيْرُ إِنْ كَانَ لِاخْتِيَارِ السَّتْرِ فَالْإِقْدَامُ عَلَى الْأَدَاءِ بَعْدَ ذٰلِكَ لِضَغِيْنَةٍ هَيَّجَتْهُ وَلِعَدَاوَةٍ حَرَّكَتْهُ فَيُتَّهَمُ فِيْهَا، وَإِنْ كَانَ التَّأْخِيْرُ لَا لِلسَّتْرِ يَصِيْرُ فَاسِقًا اٰثِمًا فَتَيَقَّنَّا بِالْمَانِعِ، بِخِلَافِ الْإِقْرَارِ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَايُعَادِيْ نَفْسَهُ فَحَدُّ الزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالسَّرِقَةِ خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى حَتّٰى يَصِحَّ الرُّجُوْعُ عَنْهَا بَعْدَ الْإِقْرَارِ فَيَكُوْنُ التَّقَادُمُ فِيْهِ مَانِعًا، وَحَدُّ الْقَذْفِ فِيْهِ حَقُّ الْعَبْدِ لِمَا فِيْهِ مِنْ دَفْعِ الْعَارِ عَنْهُ، وَلِهٰذَا لَايَصِحُّ رُجُوْعُهُ بَعْدَ الْإِقْرَارِ، وَالتَّقَادُمُ غَيْرُ مَانِعٍ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ، لِأَنَّ الدَّعْوٰى فِيْهِ شَرْطٌ فَيُحْتَمَلُ تَاخِيْرُهُمْ عَلَى انْعِدَامِ الدَّعْوٰى فَلَايُوْجِبُ تَفْسِيْقَهُمْ، بِخِلَافِ حَدِّ السَّرِقَةِ، لِأَنَّ الدَّعْوٰى لَيْسَتْ بِشَرْطٍ لِلْحَدِّ لِأَنَّهُ خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى مَا مَرَّ، وَإِنَّمَا شُرِطَتْ لِلْمَالِ، وَلِأَنَّ الْحُكْمَ يُدَارُ عَلٰى كَوْنِ الْحَدِّ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى فَلَايُعْتَبَرُ وُجُوْدُ التُّهْمَةِ فِيْ كُلِّ فَرْدٍ، وَلِأَنَّ السَّرِقَةَ تُقَامُ عَلَى الْإِسْتِسْرَارِ عَلٰى غَيْرِهِ عَنِ الْمَالِكِ

فَيَجِبُ عَلَى الشَّاهِدِ إِعْلَامُهُ وَبِالْكِتْمَانِ يَصِيرُ فَاسِقاً اٰثِمًا، ثُمَّ التَّقَادُمُ كَمَا يَمْنَعُ قُبُوْلَ الشَّهَادَةِ فِي الْإِبْتِدَاءِ يَمْنَعُ الْإِقَامَةَ بَعْدَ الْقَضَاءِ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِزُفَرَ رحمۃ اللہ علیہ حَتّٰى لَوْ هَرَبَ بَعْدَ مَا ضُرِبَ بَعْضَ الْحَدِّ ثُمَّ أُخِذَ بَعْدَ مَا تَقَادَمَ الزَّمَانُ لَايُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ، لِأَنَّ الْإِمْضَاءَ مِنَ الْقَضَاءِ فِيْ بَابِ الْحُدُوْدِ. وَاخْتَلَفُوْا فِيْ حَدِّ التَّقَادُمِ، أَشَارَ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ إِلٰى سِتَّةِ أَشْهُرٍ فَإِنَّهُ قَالَ بَعْدَ حِيْنٍ وَهٰكَذَا أَشَارَ الطَّحَاوِيُّ، وَأَبُوْحَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ لَمْ يُقَدِّرْ فِيْ ذٰلِكَ وَفَوَّضَهُ إِلٰى رَأْيِ الْقَاضِيْ فِيْ كُلِّ عَصْرٍ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ قَدَّرَهُ بِشَهْرٍ، لِأَنَّ مَادُوْنَهُ عَاجِلٌ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ وَهُوَ الْأَصَحُّ، وَهٰذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْقَاضِيْ وَبَيْنَهُمْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ، أَمَّا إِذَا كَانَ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُمْ، لِأَنَّ الْمَانِعَ بُعْدُهُمْ عَنِ الْإِمَامِ فَلَايَتَحَقَّقُ التُّهْمَةُ، وَالتَّقَادُمُ فِيْ حَدِّ الشُّرْبِ كَذٰلِكَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ وَعِنْدَهُمَا يُقَدَّرُ بِزَوَالِ الرَّائِحَةِ عَلٰى مَايَأْتِيْ فِيْ بَابِهٖ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر گواہوں نے کسی پرانی حد کی گواہی دی اور گواہی دینے سے امام سے ان کا بُعد مانع نہیں تھا تو صرف حد قذف کے علاوہ میں ان کی گواہی مقبول نہیں ہوگی، جامع صغیر میں ہے اگر گواہوں نے کسی کے خلاف چوری کرنے یا شراب پینے یا زنا کرنے کی ایک مدت کے بعد شہادت دی تو ان حدود میں اس کا مواخذہ نہیں ہوگا لیکن وہ سرقہ کا ضامن ہوگا۔ اور اصل یہ ہے کہ وہ حدود جو خالص اللہ کا حق ہیں قدیم ہونے سے وہ باطل ہوجاتے ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے وہ اسے حقوق العباد پر قیاس کرتے ہیں اور اقرار پر قیاس کرتے ہیں جو دو حجتوں میں سے ایک ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو ثوابوں میں سے ایک کا اختیار ہے یعنی ادائے شہادت کا اور ستر کا تو یہ تاخیر اگر پردہ پوشی اختیار کرنے کی وجہ سے ہے تو اس کا ادائے شہادت پر اقدام کرنا کینہ کی وجہ سے ہوگا یا دشمنی کی وجہ سے ہوگا جو اسے اس بات پر آمادہ کرے گا اس لیے شہادت میں شاہد متہم ہوگا۔ اور اگر تاخیر پردہ پوشی کی وجہ سے نہ ہو تو شاہد فاسق اور گنہ گار ہوگا، لہٰذا ہم نے مانع کا یقین کرلیا۔

برخلاف اقرار کے، کیوں کہ انسان اپنے آپ سے دشمنی نہیں کرتا تو زنا، شراب خوری اور چوری کی حد خالص حق اللہ ہے یہاں تک کہ اقرار کے بعد ان سے رجوع کرنا صحیح ہے، لہٰذا اس میں تقادم قبولِ شہادت سے مانع ہے۔ اور حد قذف بندے کا حق ہے، کیوں کہ اس میں بندے سے عار ختم کرنا ہوتا ہے، اسی لیے اقرار کے بعد اس کا رجوع صحیح نہیں ہے۔ اور حقوق العباد میں تقادم مانع نہیں ہے، کیوں کہ حق العبد میں دعویٰ شرط ہے، لہٰذا ان کی تاخیر دعویٰ معدوم ہونے پر محمول ہوگی اور یہ تاخیر ان کی تفسیق کو واجب نہیں کرے گی۔ برخلاف حد سرقہ کے، اس لیے کہ حد کے لیے دعویٰ شرط نہیں ہے، کیوں کہ حد خالص اللہ کا حق ہے جیسا کہ گذر چکا ہے دعویٰ تو مال کے لیے شرط ہے اور اس لیے کہ حکم کا مدار حد کے حق اللہ ہونے پر ہے لہٰذا گواہ پر مالک کو مطلع کرنا واجب ہے اور چھپانے سے وہ فاسق اور گنہگار ہوجائے گا۔ پھر تقادم جس طرح ابتداء میں قبولِ شہادت سے مانع ہے اسی طرح قضاء کے بعد اقامتِ حد سے ہمارے یہاں مانع ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے حتی کہ اگر کچھ حد مارنے کے بعد من علیہ الحد بھاگ جائے پھر ایک مدت گذرنے کے

بعد وہ پکڑا جائے تو اس پر حد نہیں قائم کی جائے گی، اس لیے کہ حدود کو نافذ کرنا باب الحدود میں قضاء کہلاتا ہے۔

اور تقادم کی حد میں حضرات مشائخ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں چھے ماہ کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ انھوں نے بعد حین فرمایا ہے اسی طرح امام طحاوی نے بھی اشارہ کیا ہے۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلے میں کوئی اندازہ نہیں کیا ہے اور اسے ہر زمانے کے قاضی کے سپرد کردیا ہے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے ایک ماہ سے تقادم کا اندازہ کیا ہے، کیوں کہ ایک ماہ سے کم کی مدت عاجل ہے یہی حضرات شیخین رحمہما اللہ سے ایک روایت ہے اور یہی اصح ہے۔

اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب قاضی کے اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ مسافت نہ ہو لیکن اگر ایک ماہ کی مسافت ہو تو ان کی شہادت مقبول ہوگی، اور حد شرب میں اسی طرح تقادم معتبر ہے اور حضرات طرفینؒ کے یہاں بو ختم ہونے سے اس کا اندازہ کیا جائے گا جیسا کہ اس کے باب میں ان شاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔

اللغات:

﴿شهود﴾ واحد شاهد؛ گواہ۔ ﴿متقادم﴾ پچھلی، پرانی۔ ﴿قذف﴾ تہمت، الزام زنا۔ ﴿سرقه﴾ چوری۔ ﴿خمر﴾ شراب۔ ﴿لم يؤخذ به﴾ اس پر مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ ﴿حسبتين﴾ ثواب کے دو طریقے۔ ﴿ستر﴾ پردہ داری۔ ﴿ضغينة﴾ کینہ، ذاتی پرخاش۔ ﴿هيّجته﴾ اس کو اشتغال دلایا ہے۔ ﴿عداوة﴾ دشمنی۔ ﴿لايعادي﴾ دشمنی نہیں کرتا۔ ﴿تفسيقهم﴾ ان کو فاسق ٹھہرانا، فاسق قرار دینا۔ ﴿استسرار﴾ راز داری۔ ﴿كتمان﴾ چھپانا۔ ﴿هرب﴾ بھاگ گیا۔ ﴿عصر﴾ زمانہ۔ ﴿قدرة﴾ اس کی مقدار بتلاتی ہے۔ ﴿عاجل﴾ فوری۔ ﴿مسيرة﴾ فاصلہ، مسافت۔ ﴿رائحه﴾ بو، باس۔

گواہی میں تاخیر کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے کسی پرانی حد کی شہادت دی اور شہادت کے ادا کرنے سے ان کے لیے کوئی چیز مانع نہیں تھی یعنی نہ تو وہ لوگ امام سے دور تھے اور نہ ہی انھیں کوئی بیماری لاحق تھی لیکن پھر بھی گواہوں نے ادائے شہادت میں تاخیر کردی تو اب ان کی شہادت صرف اور صرف حد قذف میں مقبول ہوگی، اس کے علاوہ میں مقبول نہیں ہوگی۔ جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر چند لوگوں نے کسی کے خلاف شراب پینے یا چوری کرنے یا زنا کرنے کی ایک مدت بعد شہادت دی تو صرف چوری کرنے کے سلسلے میں یہ شہادت مقبول ہوگی اور زنا وغیرہ کے متعلق مقبول نہیں ہوگی۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں ہمارے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ جو حدود خالص اللہ کا حق ہیں وہ تاخیر اور تقادم سے باطل ہوجاتے ہیں، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حقوق العباد کی طرح حقوق اللہ بھی تقادم سے باطل نہیں ہوتے اور جیسے اگر زانی یا شرابی ایک مدت کے بعد زنا یا شراب کا اقرار کرے تو اس سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح ایک مدت بعد زنا یا اقرار کی شہادت دینے سے بھی یہ باطل نہیں ہوتے اور جس طرح شہادت حجت ہے اسی طرح اقرار بھی حجت ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے (۱) یا تو وہ شہادت دے کر ثواب حاصل کرے (۲) یا پھر شہادت کو چھپالے اور ستر کا ثواب حاصل کرلے۔ اب اگر گواہ نے پردہ پوشی کی نیت سے شروع میں شہادت ادا نہیں کی تھی اور پھر ایک

مدت بعد اس نے ادائے شہادت پر اقدام کیا تو اس کا یہ اقدام بغض وکینہ اور عداوت پر مبنی ہوگا اور اس وجہ سے شاہد ادائے شہادت میں متہم ہوگا۔ اور اگر شہادت ادا کرنے میں تاخیر کی وجہ ستر اور پردہ پوشی نہ ہو اور بلا وجہ تاخیر کی گئی ہو تو اس تاخیر کی وجہ سے شاھد فاسق اور گنہگار ہوگا اور یہ دونوں صورتیں ادائے شہادت سے مانع ہیں اس لیے یقین کے ساتھ اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

شہادت کے برخلاف اقرار کا معاملہ ہے تو اقرار میں تاخیر اس وجہ سے مانع نہیں ہے کہ اقرار سے ثابت ہونے والا حکم خود مقر پر ثابت ہوتا ہے اور انسان اپنی ذات سے دشمنی نہیں کرتا اس لیے اقرار کی صورت میں تہمت معدوم ہوگی اور تاخیر کے بعد بھی اقرار معتبر ہوگا۔

اب ماقبل میں بیان کردہ ہمارے ضابطہ کی روشنی میں عبارت سمجھئے زنا، شراب خوری اور چوری کی حدود خالص حقوق اللہ ہیں، اسی لیے اقرار کے بعد ان سے رجوع کرنا صحیح ہے لہٰذا اس میں تاخیر اور تقادم قبولِ شہادت سے مانع ہوگا، اور حد قذف میں بندے سے دفع عار ہوتی ہے اسی لیے شریعت نے اسے حق العبد قرار دیا ہے اور حقوق العباد میں تقادم قبول شہادت سے مانع نہیں ہے، اسی لیے ہم نے **إلا في حد القذف خاصة** کہہ کر اس کا استثناء کیا ہے، تقادم کے حقوق العباد سے مانع نہ ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ حق العبد میں دعویٰ شرط ہے لہٰذا اگر اس میں ادائے شہادت سے تاخیر ہوتی ہے تو یہ تاخیر دعویٰ نہ ہونے پر محمول ہوگی اور اس تاخیر سے مشہود کی تفسیق نہیں کی جائے گی۔ اور حد سرقہ میں شہادت مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قطع ید کے لیے دعویٰ شرط نہیں ہے کیوں کہ سرقہ خالص اللہ کا حق ہے اس لیے اس میں تقادم قبول شہادت سے مانع ہوگا۔

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ وہ حدود جو خالص اللہ کا ہیں ان میں شہادت کی تاخیر بغض یا کینہ کی وجہ سے ہوتی ہے اور بغض وکینہ مخفی امر ہیں جن پر ہر خاص وعام مطلع نہیں ہوسکتے، اسی لیے ہر ہر فرد میں اس تہمت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، لہٰذا ہم نے اس بات پر حکم کی بنیاد رکھی کہ حدود خالصۃ للہ میں تقادم اور تاخیر مبطلِ شہادت ہے۔

اس کی ایک دوسری دلیل یہ ہے کہ چوری مالک کی غفلت سے چھپ چھپا کر کی جاتی ہے اور مسروق منہ اور مالک کو اس کا علم نہیں ہوتا، اسی لیے وہ اس کے خلاف گواہی نہیں دے سکتا اور اس کے گواہ پر اس شہادت کو واضح کرکے کھلم کھلا ادا کرنا واجب ہے اور تاخیر کرنے سے نہ صرف یہ کہ شاہد فاسق اور گنہ گار ہوگا، بلکہ اس کی شہادت بھی مقبول ہونے سے خارج ہوجائے گی۔

ثم التقادم الخ فرماتے ہیں کہ تاخیر اور تقادم جس طرح ابتداء میں قبولِ شہادت سے مانع ہے اسی طرح انتہاء میں یعنی قضائے قاضی کے بعد بھی قبول شہادت سے مانع ہے، کیوں کہ انتہاء ابتداء سے زیادہ آسان ہے اور جب ابتداء میں معاملہ الجھا ہے تو انتہاء میں وہ کہاں سے واضح ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی مجرم پر حد کا کچھ حصہ لگایا گیا پھر وہ بھاگ گیا اور کچھ زمانہ گذرنے کے بعد وہ پکڑا گیا تو اب اس پر حد نہیں جاری کی جائے گی، کیوں کہ حدود کے باب میں امضاء یعنی استیفاء بھی قضاء ہے، لہٰذا استیفاء سے پہلے کا تقادم قبل القضاء والے تقادم کی طرح ہے اور قبل القضاء والا تقادم مانعِ قبول ہے لہٰذا قبل الاستیفاء والا تقادم بھی مانع قبول ہوگا اگرچہ بعد القضاء ہو۔

واختلفوا في الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ تقادم کی حد اور اس کی مقدار میں حضرات مشائخ رحمۃ اللہ علیہم کے مختلف اقوال ہیں:

(۱) جامع صغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ۶ ماہ کی مدت کا اشارہ دیا ہے، کیوں کہ انھوں نے **شهدوا بعد حين** کہا ہے اور لفظ حین کا

اطلاق چھے ماہ پر ہوتا ہے، امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

(۲) لیکن حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلے میں کوئی مدت نہیں متعین کی ہے اور ہر زمانے کے قاضی کی رائے پر اسے چھوڑ دیا ہے۔

(۳) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک ماہ کی مدت تقادم ہے، اس لیے کہ ایک ماہ سے کم مدت مدتِ عاجلہ اور قریبہ ہے اور حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما سے بھی یہی ایک روایت ہے اور یہی مدت اصح اور معتمد ہے۔

وهذا الذي الخ فرماتے ہیں کہ جو تفصیل اور تقدیم ہم نے بیان کی ہے وہ اس صورت میں ہے جب قاضی کے اور گواہوں کے مابین ایک ماہ کی مسافت اور دوری نہ ہو، لیکن اگر ان کے مابین ایک ماہ کی مسافت ہو تو اس صورت میں ان کی تاخیر بُعد پر محمول ہوگی اور قبولیتِ شہادت سے مانع نہیں ہوگی، کیوں کہ اب ان گواہوں میں بغض اور کینہ کی تہمت معدوم ہے۔ شراب کی حد میں بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تقادم کی مدت ایک ماہ ہے جب کہ حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں یہ مدت منھ کے بو ختم ہونے تک ہے یعنی منھ کی بو ختم ہونے سے پہلے پہلے حد شرب کی شہادت مقبول ہوگی ورنہ نہیں (لیکن آج کل کچھ ایسے مسالے اور خوش بودار پان کھالیے جاتے ہیں جن سے فوراً ہی بو زائل ہو جاتی ہے اس لیے اس میں مزید غور کرنے کی ضرورت ہے)۔

وَإِذَا شَهِدُوْا عَلٰى رَجُلٍ أَنَّهُ زَنٰى بِفُلَانَةٍ وَفُلَانَةٌ غَائِبَةٌ فَإِنَّهُ يُحَدُّ، وَإِنْ شَهِدُوْا أَنَّهُ سَرَقَ مِنْ فُلَانٍ وَهُوَ غَائِبٌ لَمْ يُقْطَعْ، وَالْفَرْقُ أَنَّ بِالْغَيْبَةِ يَنْعَدِمُ الدَّعْوٰى وَهِيَ شَرْطٌ فِي السَّرِقَةِ دُوْنَ الزِّنَاءِ وَبِالْحُضُوْرِ يُتَوَهَّمُ دَعْوَى الشُّبْهَةِ وَلَامُعْتَبَرَ بِالْمَوْهُوْمِ، وَإِنْ شَهِدُوْا أَنَّهُ زَنٰى بِامْرَأَةٍ لَايَعْرِفُوْنَهَا لَمْ يُحَدَّ لِاحْتِمَالِ أَنَّهَا امْرَأَتُهُ أَوْ أَمَتُهُ بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ، وَإِنْ أَقَرَّ بِذٰلِكَ حُدَّ، لِأَنَّهُ لَايَخْفٰى عَلَيْهِ أَمَتُهُ أَوْ امْرَأَتُهُ.

ترجمہ: اگر کچھ لوگوں نے کسی شخص کے خلاف شہادت دی کہ اس نے فلاں عورت سے زنا کیا اور وہ عورت غائب ہے تو بھی اس شخص کو حد لگائی جائے گی۔ اور اگر یہ شہادت دی کہ اس نے فلاں کا مال چوری کیا ہے اور فلاں غائب ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی صورت میں دعوی معدوم ہو جاتا ہے حالانکہ سرقہ میں دعویٰ شرط ہے نہ کہ زنا میں۔ اور حاضر ہونے کی صورت میں شبہہ کے دعوے کا وہم ہوتا ہے اور موہوم کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور اگر گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے ایسی عورت سے زنا کیا ہے جسے گواہ نہیں پہچانتے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ ہوسکتا ہے وہ اس کی عورت ہو یا باندی ہو، بلکہ یہی ظاہر ہے۔ اور اگر زانی نے اس کا اقرار کیا ہو تو اس پر حد لگائی جائے گی، کیوں کہ اس پر یہ بات مخفی نہیں ہوگی کہ وہ اس کی باندی یا بیوی ہے۔

اللغات:

﴿شهدوا﴾ گواہی دی۔ ﴿یحد﴾ حد لگائی جائے گی۔ ﴿سرق﴾ چوری کی ہے۔ ﴿لم یقطع﴾ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

﴿غیبة﴾ لاموجودگی۔ ﴿ینعدم﴾ ختم ہو جاتا ہے۔ ﴿یتوهم﴾ وہم کیا جا سکتا ہے۔ ﴿لایعرفونها﴾ اس کو نہیں پہچانتے ہیں۔

﴿أمة﴾ باندی، لونڈی۔ ﴿لا یخفی﴾ چھپا ہوا نہیں ہوتا۔

مدعی کی غیر موجودگی میں اقامت حد:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کچھ لوگوں نے شہادت دی کہ فلاں شخص نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے حالانکہ وہ عورت شہر اور مقامِ شہادت سے غائب ہے تو بھی یہ شہادت مقبول ہوگی اور اس شخص پر حد جاری کی جائے گی، لیکن اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں نے فلاں کا مال چوری کیا ہے اور مسروق منہ شہر سے غائب ہے تو مشہود علیہ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یعنی اس صورت میں شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زنا اور سرقہ میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ سرقہ کے لیے دعویٰ کرنا شرط ہے حالانکہ مسروق منہ کے غائب ہونے کی وجہ سے اس کی طرف سے دعویٰ معدوم ہے اور ظاہر ہے کہ جب دعوی معدوم ہے تو سرقہ ثابت نہیں ہوگا اور مشہود علیہ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کے برخلاف زنا کے لیے دعویٰ شرط نہیں ہے اور مزنیہ عورت کے غائب ہونے سے ثبوت زنا پر فرق نہیں آئے گا، کیوں کہ اگر وہ موجود ہوتی تو ممکن تھا کہ نکاح کا دعویٰ کرتی اور صدق کا شبہہ ہونے کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی، لیکن اس کا دعویٰ کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف دعوی کرنے کا وہم ہے اور وہم کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اس لیے اس وہم کی وجہ سے زنا کا ثبوت موخر نہیں ہوگا، بلکہ اگر گواہوں کی شہادت اثباتِ زنا کے قابل ہے تو زنا ثابت ہوگا اور زانی کو حد ماری جائے گی۔

إن شهدوا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کچھ لوگوں نے شہادت دی کہ فلاں نے ایک عورت سے زنا کیا ہے لیکن ہم لوگ اس عورت کو جانتے اور پہچانتے نہیں ہیں تو اس شہادت سے زنا کا ثبوت نہیں ہوگا اور مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ عورت اس شخص کی بیوی ہو یا باندی ہو، بلکہ ایک مسلمان سے یہی توقع ہے کہ وہ اپنی بیوی یا باندی سے ہی جماع کرے گا اور حرام کاری سے بچے گا لہٰذا اس پر نہ تو زنا ثابت ہوگا اور نہ ہی اسے حد ماری جائے گی۔ ہاں اگر زانی خود اقرار کرے کہ میں نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے تو اب اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اس لیے کہ مقر کا اقرار اس کے حق میں حجت ہے اور اسے اچھی طرح یہ معلوم ہے کہ جس عورت سے اس نے وطی کی ہے وہ کون ہے؟ اس کی بیوی یا باندی ہے یا کوئی اور ہے؟

وَإِنْ شَهِدَ اثْنَانِ أَنَّهُ زَنٰى بِفُلَانَةٍ فَاسْتَكْرَهَهَا وَآخَرَانِ أَنَّهَا طَاوَعَتْهُ دُرِئَ الْحَدُّ عَنْهُمَا جَمِيْعًا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَا يُحَدُّ الرَّجُلُ خَاصَّةً لِاتِّفَاقِهِمَا عَلَى الْمُوْجِبِ وَتُفَرِّدُ أَحَدُهُمَا بِزِيَادَةِ جِنَايَةٍ وَهُوَ الْإِكْرَاهُ، بِخِلَافِ جَانِبِهَا، لِأَنَّ طَوَاعِيَتَهَا شَرْطٌ تَحَقُّقِ الْمُوْجِبِ فِيْ حَقِّهَا وَلَمْ يَثْبُتْ لِاخْتِلَافِهِمَا، وَلَهُ أَنَّهُ اخْتَلَفَ الْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الزِّنَا فِعْلٌ وَاحِدٌ يَقُوْمُ بِهِمَا، وَلِأَنَّ شَاهِدَيِ الطَّوَاعِيَةِ صَارَا قَاذِفَيْنِ لَهُمَا، وَإِنَّمَا يَسْقُطُ الْحَدُّ عَنْهُمَا بِشَهَادَةِ شَاهِدَيِ الْإِكْرَاهِ، لِأَنَّ زِنَاهَا مُكْرَهَةً يُسْقِطُ إِحْصَانَهَا فَصَارَا خَصْمَيْنِ فِيْ ذٰلِكَ، وَإِنْ شَهِدَ اِثْنَانِ أَنَّهُ زَنٰى بِامْرَأَةٍ بِالْكُوْفَةِ وَآخَرَانِ أَنَّهُ زَنٰى بِهَا بِالْبَصْرَةِ دُرِئَ الْحَدُّ عَنْهُمَا، لِأَنَّ الْمَشْهُوْدَ بِهٖ فِعْلُ الزِّنَا وَقَدِ اخْتَلَفَ بِاخْتِلَافِ الْمَكَانِ وَلَمْ يَتِمَّ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا نِصَابُ الشَّهَادَةِ،

وَلَایُحَدُّ الشُّهُوْدُ خِلَافًا لِزُفَرَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ لِشُبْهَةِ الْاِتِّحَادِ نَظْرًا إِلَى اتِّحَادِ الصُّوْرَةِ وَالْمَرْأَةِ.

ترجمه: اگر دولوگوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے فلاں عورت سے بجبر واکراہ زنا کیا ہے اور دوسرے دولوگوں نے شہادت دی کہ اس عورت نے بخوشی یہ کام کیا ہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان دونوں سے حد ساقط ہوجائے گی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ صرف مرد کو حد ماری جائے گی کیوں کہ دونوں فریق مُوجبِ حد (زنا) پر متفق ہیں اور ان میں سے ایک فریق زیادتیٔ جنایت یعنی اکراہ کے سلسلے میں منفرد ہے۔

برخلاف جانب عورت کے، کیوں کہ اس کے حق میں تحقق زنا کے لیے اس کی رضامندی شرط ہے لیکن دونوں فریق کے طواعیت کی شہادت میں مختلف ہونے کی وجہ سے اس عورت کے حق میں زنا ثابت نہیں ہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ مختلف ہے، کیوں کہ زنا ایک ہی فعل ہے جو مرد وزن دونوں سے متحقق ہوتا ہے۔ اور اس لیے کہ طواعیت کے دونوں گواہ اس مرد اور عورت کو بہتان لگانے والے ہیں اور اکراہ کے دونوں گواہوں کی شہادت سے ان سے حد ساقط ہوئی ہے، کیوں کہ زبردستی اس سے زنا کرنا اس کے احصان کو ساقط کردیتا ہے لہٰذا یہ دونوں بھی اس سلسلے میں خصم ہوگئے۔

اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فلاں نے کوفہ میں ایک عورت کے ساتھ زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ اس نے بصرہ میں اس عورت کے ساتھ زنا کیا ہے تو مرد عورت دونوں سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لیے کہ مشہود بہ فعل زنا ہے اور جگہ کی تبدیلی سے وہ بدل گیا ہے اور ان میں سے کسی پر بھی نصابِ شہادت تام نہیں ہوا ہے۔ اور گواہوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اس لیے کہ صورت اور عورت کے ایک ہونے کی وجہ سے اتحادِ امر کا شبہہ موجود ہے۔

اللغات:

﴿استکرهها﴾ اس کو مجبور کردیا۔ ﴿دریٔ﴾ ہٹا دیا جائے گا۔ ﴿موجب﴾ سبب، ثابت کرنے والا۔ ﴿قاذفین﴾ زنا کا الزام لگانے والے۔ ﴿مکرهة﴾ مجبور کی گئی ہے۔ ﴿إحصان﴾ محصن ہونا، پاک دامن ہونا، شادی شدہ ہونا۔

گواہوں میں جبر و رضا میں اختلاف ہونے کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں مرد نے فلاں عورت کے ساتھ زبردستی زنا کیا ہے اور دوسرے دولوگوں نے یہ شہادت دی کہ اس نے مذکورہ عورت کے ساتھ بخوشی زنا کیا ہے یعنی عورت بھی اس پر راضی تھی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نہ تو مرد پر حد ہوگی اور نہ عورت پر یعنی دونوں سے حد ساقط ہوجائے گی جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں عورت پر حد نہیں ہے اور مرد کو حد ماری جائے گی۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہ کے دونوں فریق اس سلسلے میں تو متفق ہیں کہ اس شخص نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے اس لیے اس پر حد جاری ہوگی کیوں کہ اس کے حق میں نصابِ شہادت کامل ہے اور ان میں سے ایک فریق عورت کے مکرہ ہونے کی شہادت دے رہا ہے جب کہ دوسرا فریق اس کے مطاوعہ ہونے کی گواہی دے رہا ہے لہٰذا عورت کے مکرہ اور مطاوعہ ہونے میں نصاب شہادت مکمل نہیں ہے بلکہ اس کی جانب مشتبہ اور مشکوک ہے اور شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے اس لیے ان حضرات کے یہاں عورت پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

ولہ الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں مشہود بہ یعنی فعل زنا میں اختلاف ہے، کیوں کہ زنا مرد اور عورت دونوں سے متحقق ہوتا ہے اور چوں کہ عورت کے حق میں اسکے مطاوعہ اور مکرھہ کے مختلف ہونے سے یہ فعل بدل گیا ہے لہٰذا مرد کے حق میں بھی یہ فعل مختلف ہو جائے گا اور مرد و عورت کسی کے حق میں بھی نصاب شہادت کے تام نہ ہونے سے کسی پر بھی حد نہیں جاری ہوگی۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں جو گواہی کے دو فریق ہیں دونوں مرد اور عورت پر بہتان لگانے والے ہیں جب کہ شہادت کا نصاب چار افراد ہیں، لہٰذا یہ دونوں ان کے لیے خصم بن گئے اور خصم کی شہادت دینے والے اس لیے قاذف ہیں کہ ان کے حق میں نصاب شہادت ناقص اور ان کی شہادت سے عورت کا احصان یعنی محصنہ ہونا ساقط ہوگیا کیوں کہ حقیقتاً زنا پایا گیا ہے اگر چہ اکراہ کی وجہ سے عورت گنہگار نہیں ہوگی اور احصان کا ساقط ہونا بھی قذف اور عیب ہے، لہٰذا ان کی شہادت بھی مردود ہوگئی، اسی لیے ہم نے مرد اور عورت دونوں سے حد ساقط کر دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ دو لوگوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے فلاں عورت سے فلاں تاریخ اور فلاں وقت میں کوفہ میں زنا کیا ہے اور دوسرے دو لوگوں نے یہ شہادت دی کہ اس نے مذکورہ دن، تاریخ اور اسی وقت میں اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا ہے تو اس شہادت سے بھی نہ تو زنا ثابت ہوگا اور نہ ہی بتائے ہوئے مرد اور عورت پر حد جاری کی جائے گی، کیوں کہ مشہود بہ زنا ہے اور جگہ کے بدلنے سے وہ بدل گیا ہے اور دونوں جگہ میں سے کسی بھی مقام پر نصاب شہادت تام بھی نہیں ہے، **فلا یُحد** اور اس شہادت کے گواہوں پر بھی حد قذف جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ زنا کی صورت اور عورت کے ایک ہونے کی وجہ سے واقعہ کے ایک ہونے کا شبہہ موجود ہے اگر چہ ہم نے اختلاف مکان کی وجہ سے اسے ایک نہیں مانا ہے مگر اتحاد واقعہ کا شبہہ ضرور ہے اور یہ شبہہ گواہوں سے دفع حد کے لیے کافی ہے۔

وَإِنِ اخْتَلَفُوْا فِيْ بَيْتٍ وَاحِدٍ حُدَّ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ وَمَعْنَاهُ أَنْ يَشْهَدَ كُلُّ اثْنَيْنِ عَلَى الزِّنَاءِ فِيْ رِوَايَةٍ، وَهٰذَا اسْتِحْسَانٌ، وَالْقِيَاسُ أَنْ لَايُحَدَّ لِاخْتِلَافِ الْمَكَانِ حَقِيْقَةً، وَجْهُ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّ التَّوْفِيْقَ مُمْكِنٌ بِأَنْ يَكُوْنَ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِيْ زَاوِيَةٍ وَالْاِنْتِهَاءُ فِيْ زَاوِيَةٍ أُخْرٰى بِالْاِضْطِرَابِ، أَوْ لِأَنَّ الْوَاقِعَ فِيْ وَسَطِ الْبَيْتِ فَيَحْسِبُهُ مَنْ فِي الْمُقَدَّمِ فِي الْمُقَدَّمِ وَمَنْ فِي الْمُؤَخَّرِ فِي الْمُؤَخَّرِ فَيَشْهَدُ بِحَسْبِ مَا عِنْدَهُ.

ترجمه: اور اگر گواہوں نے ایک کمرے میں دونوں کے ہونے کے باوجود (جگہ کے متعلق) اختلاف کیا تو مرد اور عورت دونوں کو حد ماری جائے گی اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر فریق ایک ایک کونے میں زنا کی شہادت دے اور یہ استحسان ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ انھیں حد نہ ماری جائے، کیوں کہ حقیقتاً مکان مختلف ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ موافقت پیدا کرنا ممکن ہے بایں معنی کہ کام کی ابتداء ایک کونے میں ہو اور کسی الجھن کی بنا پر اس کی انتہاء دوسرے کونے میں ہوئی ہو یا یہ کہ زنا کمرے کے درمیان حصے میں ہوا ہو لیکن جو کمرے کے اگلے حصے میں ہو اس نے اگلے حصے میں اسے سمجھ لیا ہو اور جو پچھلے حصے میں ہو اس نے پچھلے حصے میں اسے واقع سمجھا ہو اور اپنی اپنی سمجھ کے مطابق ہر فریق نے شہادت دی ہو۔

اللغات:

﴿حدّ﴾ حد لگائی جائے گی۔ ﴿زاوية﴾ کونہ، حصہ۔ ﴿وسط﴾ درمیان۔

گواہوں کا جزوی تفصیلات میں اختلاف کرنا:

صورت مسئلہ تو واضح ہے کہ اگر دونوں فریق ایک ہی کمرے میں وقوع زنا کی شہادت دیں اور کونے اور زاویے کا فرق ہو تو استحساناً ان کی شہادت مقبول ہوگی اور اس اختلاف کو اس طرح اتفاق میں تبدیل کیا جائے کہ کام کی ابتداء ایک کونے میں ہو اور کسی اضطراب و بے چینی کی وجہ سے اس کی انتہاء دوسرے کونے میں ہو یا اس طرح موافقت پیدا کی جائے گی کہ کام بیچ کمرے میں واقع ہوا ہو لیکن جو لوگ کمرے کے اگلے حصے میں ہوں انھوں نے اسے اگلے حصے میں واقع سمجھ کر اس جگہ فعل واقع ہونے کی شہادت دیدی اور جو لوگ پچھلے حصے میں ہوں انہوں نے اس جگہ فعل کو واقع سمجھ کر اس جگہ میں وقوع فعل کی شہادت دی ہو اور اس حوالے سے ان میں اختلاف ہو گیا ہو۔

وَإِنْ شَهِدَ أَرْبَعَةٌ أَنَّهُ زَنٰى بِامْرَأَةٍ بِالنُّخَيْلَةِ عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ، وَأَرْبَعَةٌ أَنَّهُ زَنٰى بِهَا عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ بِدَيْرِ هِنْدٍ دُرِئَ الْحَدُّ عَنْهُمْ جَمِيْعًا، أَمَّا عَنْهُمَا فَلِأَنَّا تَيَقَّنَّا بِكِذْبِ أَحَدِ الْفَرِيْقَيْنِ مِنْ غَيْرِ عَيْنٍ وَأَمَّا عَنِ الشُّهُوْدِ فَلِاحْتِمَالِ صِدْقِ كُلِّ فَرِيْقٍ، وَإِنْ شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلَى امْرَأَةٍ بِالزِّنَاءِ وَهِيَ بِكْرٌ دُرِئَ الْحَدُّ عَنْهُمَا وَعَنْهُمْ، لِأَنَّ الزِّنَا لَايَتَحَقَّقُ مَعَ بَقَاءِ الْبَكَارَةِ وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ أَنَّ النِّسَاءَ نَظَرْنَ إِلَيْهَا فَقُلْنَ إِنَّهَا بِكْرٌ وَشَهَادَتُهُنَّ حُجَّةٌ فِي إِسْقَاطِ الْحَدِّ وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ فِيْ إِيْجَابِهٖ فَلِهٰذَا سَقَطَ الْحَدُّ عَنْهُمَا وَلَايَجِبُ عَلَيْهِمْ.

ترجمہ: چار گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے مقام نخلیہ میں طلوع شمس کے وقت ایک عورت سے زنا کیا ہے اور دوسرے چار گواہوں نے یہ شہادت دی کہ اس نے طلوع شمس کے وقت دیر ھند میں اس عورت سے زنا کیا ہے تو ان سب سے حد ساقط ہو جائے گی رہا مرد اور عورت سے حد کا سقوط تو اس وجہ سے ہے کہ ان میں بغیر تعیین کے ہر ہر فریق کے کاذب ہونے کا ہمیں یقین ہے اور شہود سے اس لیے حد ساقط ہوگی کہ ہر ہر فریق کے صدق کا احتمال ہے۔

اگر چار لوگوں نے کسی عورت پر زنا کی شہادت دی حالانکہ وہ باکرہ ہے تو ان سب سے حد ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ بکارت کے ہوتے ہوئے زنا متحقق نہیں ہوسکتا، اور اس مسئلے کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں اس کی شرم گاہ دیکھ کر کہیں یہ باکرہ ہے اور عورتوں کی شہادت اسقاط حد میں تو حجت ہے، لیکن ایجاب حد میں حجت نہیں ہے، اسی لیے مرد وزن سے حد ساقط ہو جائے گی اور شہود پر واجب نہیں ہوگی۔

اللغات:

﴿دریٔ﴾ ہٹا دیا جائے گا۔ ﴿یتقنا﴾ ہم نے یقین کر لیا ہے۔ ﴿شھود﴾ گواہ۔ ﴿بکر﴾ کنواری۔ ﴿نظرن﴾ دیکھیں

گی۔ ﴿إیجاب﴾ واجب کرنا۔

گواہوں کا مقامِ زنا میں اختلاف کرنا:

عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) چار لوگوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں شخص نے کوفہ کے قریب مقام نخلہ میں طلوع شمس کے وقت ایک عورت سے زنا کیا ہے اور یہی گواہی دیگر چار لوگوں نے بھی دی لیکن انھوں نے نخلیہ کے علاوہ کوفہ کے دیر ھند جگہ میں وقوع زنا کی بات کہی تو مشہود علیہ مرد اور عورت پر بھی حد نہیں ہوگی اور گواہوں پر بھی حد نہیں ہوگی، مرد اور عورت پر تو اس وجہ سے حد نہیں ہوگی کہ گواہی کے دونوں فریق میں سے یقینی طور پر ایک فریق کاذب ہے، اس لیے کہ آن واحد میں ایک ہی شخص کا دو الگ الگ جگہوں پر کوئی فعل انجام دینا محال ہے، لیکن ہمیں یہ انہیں معلوم ہے کہ کونسے فریق کی شہادت کاذب ہے، اس لیے دونوں میں سے کسی کی شہادت سے یقینی طور پر زنا کا ثبوت نہیں ہوگا اور مرد و زن پر حد نہیں جاری ہوگی۔ اور گواہوں پر اس لیے حد نہیں ہوگی کہ ان میں سے ہر فریق کے صادق ہونے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی شہادت سے زنا کا شبہہ قائم ہے اور شبہۂ زنا وجوب حد سے مانع ہے۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر چا لوگوں نے کسی عورت کے خلاف زنا کی شہادت دی حالانکہ اس شہادت کے بعد عورتوں نے اس کا معائنہ کر کے اسے باکرہ قرار دے دیا تو بھی سب سے حد ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ بکارت کے ہوتے ہوئے زنا متحقق نہیں ہوسکتا اور عورتوں کی شہادت اسقاط حد میں حجت ہے، اسی لیے مرد و زن سے حد ساقط ہے اور اس شہادت سے حد واجب نہیں کی جاسکتی، اسی لیے اس شہادت سے شہود پر حد واجب نہیں کی جاسکتی۔

وَإِنْ شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلٰى رَجُلٍ بِالزِّنَاءِ وَهُمْ عُمْيَانٌ أَوْ مَحْدُوْدُوْنَ فِي قَذْفٍ أَوْ أَحَدُهُمْ عَبْدٌ أَوْ مَحْدُوْدٌ فِي قَذْفٍ فَإِنَّهُمْ يُحَدُّوْنَ وَلَايُحَدُّ الْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ لَايَثْبُتُ بِشَهَادَتِهِمِ الْمَالُ فَكَيْفَ يَثْبُتُ الْحَدُّ وَهُمْ لَيْسُوْا مِنْ أَهْلِ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ وَالْعَبْدُ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلتَّحَمُّلِ وَالْأَدَاءِ فَلَمْ يَثْبُتْ شُبْهَةُ الزِّنَاءِ، لِأَنَّ الزِّنَاءَ يَثْبُتُ بِالْأَدَاءِ، وَإِنْ شَهِدُوْا بِذٰلِكَ وَهُمْ فُسَّاقٌ أَوْ ظَهَرَ أَنَّهُمْ فُسَّاقٌ لَمْ يُحَدُّوْا، لِأَنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الْأَدَاءِ وَالتَّحَمُّلِ وَإِنْ كَانَ فِي أَدَائِهٖ نَوْعُ قُصُوْرٍ لِتُهْمَةِ الْفِسْقِ، وَلِهٰذَا لَوْ قَضَى الْقَاضِيْ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ يَنْفُذُ عِنْدَنَا فَيَثْبُتُ بِشَهَادَتِهِمْ شُبْهَةُ الزِّنَاءِ، وَبِاعْتِبَارِ قُصُوْرٍ فِي الْأَدَاءِ لِتُهْمَةِ الْفِسْقِ يَثْبُتُ شُبْهَةُ عَدَمِ الزِّنَاءِ فَلِهٰذَا امْتَنَعَ الْحَدَّانِ، وَسَيَأْتِيْ فِيْهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ بِنَاءً عَلٰى أَصْلِهٖ أَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَهُوَ كَالْعَبْدِ عِنْدَهٗ، وَإِنْ نَقَصَ عَدَدُ الشُّهُوْدِ عَنْ أَرْبَعَةٍ حُدُّوْا، لِأَنَّهُمْ قَذَفَةٌ، إِذْ لَا حِسْبَةَ عِنْدَ نُقْصَانِ الْعَدَدِ وَخُرُوْجُ الشَّهَادَةِ عَنِ الْقَذْفِ بِاعْتِبَارِهَا.

ترجمہ: اور اگر چار لوگوں نے کسی پر زنا کی شہادت دی حالانکہ وہ سب اندھے ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا ان میں سے ایک

غلام ہے یا محدود فی القذف ہے، تو انھی کو حد لگائی جائے گی اور مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ ان لوگوں کی شہادت سے مال نہیں ثابت ہوتا تو حد کیسے ثابت ہوگی حالانکہ وہ ادائے شہادت کے اہل بھی نہیں ہیں اور غلام تحمل اور اداء کا اہل نہیں ہے تو شبہۂ زنا ثابت نہیں ہوا، اس لیے کہ زنا اداء سے ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر چار لوگوں نے کسی کے خلاف زنا کی شہادت دی حالانکہ وہ سب فاسق ہیں یا (شہادت کے بعد) معلوم ہوا کہ وہ فاسق ہیں تو انھیں حد نہیں ماری جائے گی، اس لیے کہ فاسق اہل تحمل اور اہل اداء میں سے ہے ہر چند کے اس کی ادائیگی میں تہمتِ فسق کی وجہ سے ایک گونہ قصور ہے، اسی لیے اگر قاضی فاسق کی شہادت پر فیصلہ کردے تو ہمارے یہاں وہ فیصلہ نافذ ہوگا اور ان کی شہادت سے شبہۂ زنا ثابت ہوجائے گا۔ اور تہمتِ فسق کی وجہ سے اداء میں کمی کی بنیاد پر (ان کی شہادت سے) عدم زنا کا شبہہ ثابت ہوگا، اسی لیے دونوں حد ممتنع ہوں گی۔ اور اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف بھی آئے گا جو ان کی اس اصل پر مبنی ہے کہ فاسق اہلِ شہادت میں سے نہیں ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ غلام کی طرح ہے۔ اور اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان کو حد ماری جائے گی، کیوں کہ وہ سب قاذف ہیں، کیوں کہ عدد کم ہونے کی صورت میں ثواب نہیں مل سکتا حالانکہ ثواب ہونے ہی کی وجہ سے قذف سے خارج ہوجاتی ہے۔

اللغات:

﴿عمیان﴾ واحد أعمٰی؛ نابینا، اندھے۔ ﴿یحدّون﴾ ان سب کو حد لگائی جائے گی۔ ﴿فسّاق﴾ واحد فاسق؛ بدکار، گنہگار۔ ﴿قصور﴾ کمی، کوتاہی۔ ﴿أصل﴾ ضابطہ، اصول۔ ﴿نقص﴾ کم ہوگیا۔ ﴿قَذَفَة﴾ واحد قاذف؛ زنا کی تہمت لگانے والے، جھوٹا الزام لگانے والے۔

غیر صالح گواہوں کی گواہی کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے خلاف چار لوگوں نے زنا کی شہادت دی اور سارے گواہ اندھے ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا ان میں سے کوئی ایک گواہ غلام ہے یا محدود فی القذف ہے تو ان کی گواہی انھی کے لیے وبالِ جان ہوگی اور انھی کو حد ماری جائے گی اور جس کے خلاف انھوں نے گواہی دی ہے اس کا بال بیکا نہیں ہوگا، کیوں کہ اندھوں اور محدود فی القذف کی شہادت سے جب مال ثابت نہیں ہوتا تو حد جیسی اہم چیز کیوں کر ثابت ہوگی جب کہ یہ لوگ ادائے شہادت کے قابل ہی نہیں ہیں اور ان کی شہادت سے زنا کا شبہہ بھی ثابت نہیں ہوگا چہ جائے کہ زنا کا ثبوت ہو۔ کیوں کہ زنا تو صحیح اور معتبر گواہی سے ثابت ہوتا ہے اور اس درجے کی شہادت ان لوگوں میں معدوم ہے اس لیے یہ لوگ قاذف شمار ہوں گے اور ان پر حد قذف جاری ہوگی۔

اسی مسئلے کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اگر تمام گواہ فاسق ہوں یا ادائے شہادت کے بعد ان کا فاسق ہونا ظاہر ہوا ہو تو اگر چہ ان کی شہادت سے زنا ثابت نہیں ہوگا، لیکن ان پر بھی حد قذف نہیں جاری ہوگی، کیوں کہ ہمارے یہاں فاسق ادائے شہادت کے قابل ہے اگرچہ تہمتِ فسق کی وجہ سے اس کی شہادت میں کچھ کمی اور خامی رہتی ہے تو ادائے شہادت کا اہل ہونے کی وجہ سے اس کی شہادت سے زنا اگرچہ ثابت نہ ہو، لیکن شبہۂ زنا ضرور ثابت ہوگا، لیکن تہمت فسق کی طرف غور کرنے سے عدم زنا کا شبہہ ثابت ہوگا اور شبہۂ زنا اور

شبہۂ عدم زنا میں تعارض ہے اس لیے ان کی شہادت سے نہ تو مشہود علیہ کے خلاف کوئی کاروائی ہوگی اور نہ ہی ان کے خلاف کوئی ایکشن لیا جائے گا۔ اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، کیوں کہ ان کے یہاں فاسق ادائے شہادت کا اہل نہیں ہے اور غلام کی طرح ہے تو گویا شوافع کے یہاں ان پر حد قذف جاری ہوگی۔

وإن نقص الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو انھیں حد قذف ماری جائے گی، کیوں کہ ان کی شہادت ناقص ہے اور ادائے شہادت کا ثواب حاصل کرنے سے قاصر ہے جب کہ اس شہادت کا قذف نہ ہونا تحصیل ثواب ہی کے پیش نظر تھا لیکن جب نقصانِ شہادت کی وجہ سے یہ مقصود حاصل نہیں ہو پا رہا ہے تو یہ شہادت بہتان بن جائے گی اور شاہدین پر حد قذف لازم کردی جائے گی۔

وَإِنْ شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلٰى رَجُلٍ بِالزِّنَاءِ فَضُرِبَ بِشَهَادَتِهِمْ ثُمَّ وُجِدَ أَحَدُهُمْ عَبْدًا أَوْ مَحْدُوْدًا فِيْ قَذْفٍ فَإِنَّهُمْ يُحَدُّوْنَ، لِأَنَّهُمْ قَذَفَةٌ، إِذِ الشُّهُوْدُ ثَلَاثَةٌ، وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ وَلَا عَلٰى بَيْتِ الْمَالِ أَرْشُ الضَّرْبِ، وَإِنْ رُجِمَ فَدِيَتُهُ عَلٰى بَيْتِ الْمَالِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، وَقَالَا أَرْشُ الضَّرْبِ أَيْضًا عَلٰى بَيْتِ الْمَالِ، قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ عَصِمَهُ اللّٰهُ مَعْنَاهُ إِذَا كَانَ جَرْحَةً، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ إِذَا مَاتَ مِنَ الضَّرْبِ، وَعَلٰى هٰذَا إِذَا رَجَعَ الشُّهُوْدُ لَايَضْمَنُوْنَ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَضْمَنُوْنَ، لَهُمَا أَنَّ الْوَاجِبَ بِشَهَادَتِهِمْ مُطْلَقُ الضَّرْبِ، إِذِ الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْجَرْحِ خَارِجٌ عَنِ الْوُسْعِ فَيَنْتَظِمُ الْجَارِحُ وَغَيْرُهُ فَيُضَافُ إِلٰى شَهَادَتِهِمْ فَيَضْمَنُوْنَ بِالرُّجُوْعِ وَعِنْدَ عَدَمِ الرُّجُوْعِ يَجِبُ عَلٰى بَيْتِ الْمَالِ لِأَنَّهُ يَنْتَقِلُ فِعْلُ الْجَلَّادِ إِلَى الْقَاضِيْ وَهُوَ عَامِلٌ لِلْمُسْلِمِيْنَ فَتَجِبُ الْغَرَامَةُ فِيْ مَالِهِمْ فَصَارَ كَالرَّجْمِ وَالْقِصَاصِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْجَلْدُ وَهُوَ ضَرْبٌ مُؤْلِمٌ غَيْرُ جَارِحٍ وَلَامُهْلِكٍ فَلَايَقَعُ جَارِحًا ظَاهِرًا إِلَّا لِمَعْنًى فِي الضَّارِبِ وَهُوَ قِلَّةُ هِدَايَتِهِ فَاقْتُصِرَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّهُ لَايَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ فِي الصَّحِيْحِ كَيْ لَايَمْتَنِعَ النَّاسُ عَنِ الْإِقَامَةِ مَخَافَةَ الْغَرَامَةِ.

ترجمہ: اور اگر چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی اور ان کی شہادت سے اسے کوڑے مارے گئے پھر ان چاروں میں ایک گواہ غلام یا محدود فی القذف پایا گیا تو ان سب کو حد قذف لگائی جائے گی، کیوں کہ سب کے سب قاذف ہیں، اس لیے کہ حقیقی گواہ تین ہی ہیں اور کسی پر ضرب کا تاوان نہیں ہوگا نہ ان پر اور نہ ہی بیت المال پر۔ اور اگر مشہود علیہ کو رجم کیا گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی، یہ حکم حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ضرب کا ارش بھی بیت المال پر ہوگا، بندۂ ضعیف کہتا ہے کہ صاحبین کے قول کا معنی یہ ہے کہ جب ضرب نے مضروب کو زخمی کردیا ہو (تب ضرب کا ارش بیت المال پر ہوگا) اور اسی اختلاف پر ہے جب وہ شخص ضرب سے مرگیا ہو اور اسی اختلاف پر ہے جب گواہ شہادت سے پھر جائیں تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ ضامن نہیں ہوں گے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ضامن ہوں گے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی شہادت سے مطلق ضرب واجب ہے، کیوں کہ زخمی کرنے سے بچنا خارج از امکان ہے لہٰذا یہ ضرب جارح اور غیر جارح دونوں کو شامل ہوگی اور جرح یا ہلاک ان کی شہادت کی طرف منسوب ہوگی، لہٰذا رجوع کرنے سے شہود ضامن ہوں گے اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں بیت المال پر ضمان ہوگا۔ کیوں کہ جلاد کا فعل قاضی کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی تمام مسلمانوں کا عامل ہوتا ہے، لہٰذا مسلمانوں کے مال میں تاوان واجب ہوگا اور جلد تکلیف دہ مار ہے لیکن جارح اور مہلک نہیں ہے اور یہ ضرب بظاہر جارح نہیں ہوگی، لیکن ضارب میں کسی سبب یعنی قلت ہدایت کی بنا پر جارح ہو جائے گی تو یہ جرح اسی پر منحصر ہوگا لیکن قول صحیح میں اس پر ضمان نہیں واجب ہوگا تا کہ ضمان کے خوف سے لوگ اقامت حد سے گریز نہ کرنے لگیں۔

اللغات:

﴿محدود﴾ جس کو حد لگائی گئی ہو۔ ﴿أرش﴾ تاوان، زر تلافی۔ ﴿رُجم﴾ سنگ سار کیا گیا۔ ﴿احتراز﴾ بچنا، پرہیز کرنا۔ ﴿جلّاد﴾ کوڑے لگانے والا۔ ﴿غرامة﴾ جرمانہ، تاوان۔ ﴿جارح﴾ زخمی کرنے والا۔ ﴿اقتصر علیه﴾ اسی پر منحصر رہے گی۔ ﴿مخافة﴾ خدشہ، ڈر۔

مذکورہ بالا مسئلے میں بعد از اقامت حد گواہوں کی صلاحیت نہ ہونے کے علم ہونے کی صورت:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی اور ان کی شہادت پر اس شخص کو کوڑے لگائے گئے اس کے بعد معلوم ہوا کہ ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام ہے یا محدود فی القذف ہے تو ان گواہوں پر حد قذف لگائی جائے گی، اس لیے کہ نصابِ شہادت معدوم ہے اور حقیقتاً صرف تین ہی گواہ ہیں اور ابھی اوپر یہ بات آئی ہے کہ شہود کی تعداد اگر چار سے کم ہو تو انھیں ادائے شہادت کا ثواب نہیں ملے گا اور ان کی شہادت ان کے حق میں وبالِ جان ثابت ہوگی۔ لیکن اس ضرب کی وجہ سے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نہ تو شہود پر ضمان ہوگا اور نہ ہی بیت المال پر، ہاں اگر مشہود علیہ کو رجم کر دیا گیا ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بیت المال اس کی دیت ادا کرے گا جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں جس طرح رجم کی صورت میں بیت المال پر اس کی دیت واجب ہوگی اسی طرح اگر ضرب سے مشہود علیہ مر جائے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں کسی پر کچھ نہیں واجب ہوگا لیکن حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں بیت المال پر دیتِ نفس واجب ہوگی۔ اور اگر ضرب یا موت کے بعد شہود اپنی شہادت سے مکر گئے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ ضامن نہیں ہوں گے جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ان پر ضمان واجب ہوگا۔

ان تمام صورتوں میں حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی شہادت سے مشہود علیہ پر ضرب ثابت اور واجب ہو چکی ہے اور یہ ضرب خواہ جارح ہو یا مہلک ہو بہر صورت شہود کی شہادت کی طرف منسوب ہوگی، کیوں کہ مارنا اور زخم سے بچا لینا طاقتِ بشریہ سے خارج اور ناممکن ہے، لہٰذا اس ضرب سے اگر مضروب مر جاتا ہے یا زخمی ہو جاتا ہے اور گواہ اپنی شہادت سے مکر جاتے ہیں تو ان پر ضمانِ ضرب یا ضمانِ نفس واجب ہوگا اور اگر وہ رجوع نہیں کرتے تو یہ ضمان بیت المال ادا کرے گا، اس لیے کہ بیت المال تمام مسلمانوں کا ہے اور جلاد کا فعل قاضی کی طرف منسوب بھی ہوتا ہے اور قاضی چوں کہ مسلمانوں ہی کے لیے مقرر کیا جاتا ہے، لہٰذا قاضی کے حوالے سے جو بھی ضمان واجب ہوگا وہ مسلمانوں کے مال میں واجب ہوگا اور اس کی ادائیگی بیت المال کرے گا، اور جس

طرح رجم اور قصاص کی صورت میں رجم اور قتل کے بعد اگر شہود گواہی سے نہ پڑیھ اور ان میں سے کسی کا غلام یا محدود فی القذف ہونا ظاہر ہوجائے تو مرجوم اور مقتول کی دیت بیت المال ادا کرتا ہے، اسی طرح ضرب کی صورت میں بھی یہ دیت بیت المال ہی پر واجب ہوگی۔

ولأبي حنیفة رحمۃ اللہ علیہ الخ صورت مسئلہ میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ گواہوں کی شہادت سے مشہود علیہ پر جلد یعنی کوڑے مارنا واجب ہوا ہے اور جلد اس مار کو کہتے ہیں جو تکلیف دہ تو ہو مگر زخمی کرنے والی اور ہلاک کرنے والی نہ ہو، لیکن اگر کوئی جلد جارح یا مہلک بنتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مارنے والے نے تعدی اور زیادتی کی ہے اور ناتجربہ کاری کی وجہ سے ایسا ہوا ہے، لہٰذا یہ زیادتی اسی ضارب تک محدود ہوگی اور اس میں نہ تو شہود کا کوئی قصور ہوگا اور نہ ہی قاضی کا، اس لیے نہ تو شہود پر ضمان واجب ہوگا اور نہ ہی بیت المال پر اور خود اس ضارب پر بھی ضمان نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر اس پر ضمان واجب کردیا جائے تو آئندہ کوئی بھی شخص جلادی کا کام ہی نہیں کرے گا اور ضمان دینے کے خوف سے اس کا نام بھی نہیں لے گا، یہ حکم اس صورت میں ہے جب شہود کی شہادت سے ضرب ثابت ہوا ہو یعنی مشہود علیہ محصن نہ ہو اور اگر مشہود علیہ محصن ہو اور اسے رجم کیا گیا ہو پھر یہ صورتِ حال پیش آجائے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی بیت المال اس کی دیت ادا کرے گا تاکہ مشہود علیہ کا خون رائیگاں نہ ہونے پائے۔

وَإِنْ شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلٰى شَهَادَةِ أَرْبَعَةٍ عَلٰى رَجُلٍ بِالزِّنَاءِ لَمْ يُحَدَّ لِمَا فِيْهَا مِنْ زِيَادَةِ الشُّبْهَةِ وَلَاضَرُوْرَةَ إِلٰى تَحَمُّلِهَا، فَإِنْ جَاءَ الْأَوَّلُوْنَ فَشَهِدُوْا عَلَى الْمُعَايَنَةِ فِيْ ذٰلِكَ الْمَكَانِ لَمْ يُحَدَّ أَيْضًا، مَعْنَاهُ شَهِدُوْا عَلٰى ذٰلِكَ الزِّنَاءِ بِعَيْنِهِ لِأَنَّ شَهَادَتَهُمْ قَدْ رُدَّتْ مِنْ وَجْهٍ بِرَدِّ شَهَادَةِ الْفُرُوْعِ فِيْ عَيْنِ هٰذِهِ الْحَادِثَةِ، إِذْ هُمْ قَائِمُوْنَ مَقَامَهُمْ فِي الْأَمْرِ وَالتَّحْمِيْلِ، وَلَايُحَدُّ الشُّهُوْدُ، لِأَنَّ عَدَدَهُمْ مُتَكَامِلٌ وَامْتِنَاعُ الْحَدِّ عَنِ الْمَشْهُوْدِ عَلَيْهِ لِنَوْعِ شُبْهَةٍ وَهِيَ كَافِيَةٌ لِدَرْءِ الْحَدِّ لَا لِإِيْجَابِهِ.

ترجمہ: اور اگر چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف چار آدمیوں کی شہادت علی الزنا پر شہادت دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ اس شہادت میں بہت سے شبہات ہیں اور اسے قبول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ پھر اگر پہلے چاروں شہود آئیں اور اس جگہ زنا دیکھنے کی گواہی دیں تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ اسی واقعہ میں فروع کی شہادت رد کرنے سے من وجہ ان کی (اصل کی) شہادت بھی رد ہوگئی، کیوں کہ فروع امر اور اداء میں اصول کے قائم مقام ہیں۔ اور گواہوں کو بھی حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ ان کی تعداد کامل ہے اور مشہود علیہ سے ایک شبہہ کی وجہ سے حد ختم ہوئی ہے اور یہ شبہہ دفع حد کے لیے تو کافی ہے، لیکن حد واجب کرنے کے قابل نہیں ہے۔

اللغات:

﴿لم یُحدّ﴾ حد نہیں لگائی جائے گی۔ ﴿معاینة﴾ عینی گواہ ہونا۔ ﴿ردّت﴾ رد کردی گئی ہے۔ ﴿درء﴾ ہٹانا، دور کرنا۔
﴿إیجاب﴾ ثابت کرنا، واجب کرنا۔

گواہی پر گواہی کا نتیجہ:

مسئلہ یہ ہے کہ چار لوگوں نے ایک شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی اور پھر دوسرے چار آدمیوں نے ان پہلے والوں کی شہادت پر شہادت دی کہ جو وہ کہتے ہیں وہ سو فی صد سچ ہے اور ہم اس کے گواہ ہیں تو اس صورت میں مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ اس شہادت میں کئی شبہات ہیں (مثلاً یہ کہ اصل کی شہادت پر فروع نے کیوں شہادت دی اور جب کسی معاملے میں ضرورت سے زیادہ گواہی پیش کی جاتی ہے تو اس کے جھوٹا ہونے کا شبہہ پیدا ہوجاتا ہے وغیرہ وغیرہ) اور شبہات کے ہوتے ہوئے مذکورہ شہادت کو قبول کرنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، کیوں کہ شہادت شبہات کے خاتمے کے لیے ہوتی ہے نہ کہ اس کے اثبات کے لیے۔

اب اگر پہلے والے گواہ آئیں اور اسی جگہ زنا دیکھنے اور مشاہدہ کرنے کی شہادت دیں تو بھی مشہود علیہ پر حد جاری نہیں کی جائے گی، کیوں کہ اس شہادت سے تو چاروں طرف شبہہ ہی شبہہ پیدا ہوگیا اور اسی شبہے کی وجہ سے ہم فروع کی شہادت کو مسترد کر چکے ہیں تو آخر ان لوگوں کی شہادت کیسے قبول کرلیں جب کہ فروع تحمل شہادت اور ادائے شہادت دونوں میں اصول کے قائم مقام ہیں لہٰذا عدم قبولیت کی جو وجہ فروع میں ہے وہی اصول میں بھی ہے، اس لیے کسی بھی فریق کی شہادت مقبول نہیں ہوگی اور مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور شہود پر بھی حد قذف جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ ان میں نہ تو کوئی نقصان اور عیب ہے اور نہ ہی ان کی تعداد کم ہے، ہاں مشہود علیہ سے ایک شبہہ (یعنی شبهة الرد فی الاصول) کی وجہ سے حد ساقط ہے اور یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ شبہہ مسقطِ حد تو ہے، لیکن مُثبت حد نہیں ہے۔

وَإِذَا شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلَى رَجُلٍ بِالزِّنَاءِ فَرُجِمَ فَكُلَّمَا رَجَعَ وَاحِدٌ حُدَّ الرَّاجِعُ وَحْدَهُ وَغَرِمَ رُبْعَ الدِّيَةِ، أَمَّا الْغَرَامَةُ فَلِأَنَّهُ بَقِيَ مَنْ يَبْقَى بِشَهَادَتِهِ ثَلَاثَ أَرْبَاعِ الْحَقِّ فَيَكُوْنُ الْفَائِتُ بِشَهَادَةِ الرَّاجِعِ رُبْعَ الْحَقِّ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَجِبُ الْقَتْلُ دُوْنَ الْمَالِ بِنَاءً عَلَى أَصْلِهِ فِيْ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ، وَسَنُبَيِّنُهُ فِي الدِّيَاتِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَأَمَّا الْحَدُّ فَمَذْهَبُ عُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ لَايُحَدُّ، لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الرَّاجِعُ قَاذِفُ حَيٍّ فَقَدْ بَطَلَ بِالْمَوْتِ، وَإِنْ كَانَ قَاذِفُ مَيِّتٍ فَهُوَ مَرْجُوْمٌ بِحُكْمِ الْقَاضِيْ فَيُوْرِثُ ذٰلِكَ شُبْهَةً، وَلَنَا أَنَّ الشَّهَادَةَ إِنَّمَا تَنْقَلِبُ قَذْفًا بِالرُّجُوْعِ، لِأَنَّ بِهِ تَنْفَسِخُ شَهَادَتُهُ فَجُعِلَ لِلْحَالِ قَاذِفًا لِلْمَيِّتِ وَقَدِ انْفَسَخَتِ الْحُجَّةُ فَيَنْفَسِخُ مَايَبْتَنِيْ عَلَيْهِ وَهُوَ الْقَضَاءُ فِيْ حَقِّهِ فَلَايُوْرِثُ الشُّبْهَةَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَذَفَهُ غَيْرُهُ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُحْصِنٍ فِيْ حَقِّ غَيْرِهِ لِقِيَامِ الْقَضَاءِ فِيْ حَقِّهِ.

ترجمہ: اور اگر چار لوگوں نے کسی شخص پر زنا کی شہادت دی اور اسے رجم کر دیا گیا تو جب بھی (ان چاروں میں) ایک رجوع کرے گا تو صرف رجوع کرنے والے کو حد ماری جائے گی اور وہ چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا۔ رہا ضمان تو وہ اس وجہ سے ہے کہ جتنے گواہ شہادت پر قائم ہیں ان کی شہادت سے تین چوتھائی حق باقی ہے لہٰذا راجع کی شہادت سے صرف چوتھائی حق فوت ہوا ہے، امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راجع کو قتل کرنا واجب ہوگا اور مال نہیں واجب ہوگا یہ قول شہود قصاص میں ان کی اصل پر مبنی ہے۔ اور کتاب الدیات میں ان شاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے، رہی حد تو وہ ہمارے فقہائے ثلاثہ کا مذہب ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راجع کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ اگر وہ زندہ پر تہمت لگانے والا ہے تو اس کے مارنے سے قاذف سے قذف باطل ہوگئی اور اگر وہ مردہ پر تہمت لگانے والا ہے تو مقذوف کو قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے اس لیے شبہہ پیدا ہوگیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ رجوع کرنے سے ہی شہادت تہمت میں تبدیل ہوگی اس لیے کہ رجوع سے ہی راجع کی شہادت باطل ہوگی لہٰذا اسے فی الحال میت پر قاذف مانا جائے گا اور (اس کے رجوع سے) حجت فسخ ہوجائے گی تو جو چیز حجت پر مبنی تھی وہ بھی فسخ ہوجائے گی اور وہ اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ ہے لہٰذا شبہہ نہیں ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب مرجوم پر کسی دوسرے نے تہمت لگائی، اس لیے کہ مرجوم غیر راجع کے حق میں محصن نہیں ہے، اس لیے کہ راجع کے حق میں قضائے قاضی موجود ہے۔

اللغات:

﴿رُجم﴾ سنگسار کردیا گیا۔ ﴿حُدّ﴾ حد لگائی جائے گی۔ ﴿غرم﴾ جرمانہ ادا کرے گا۔ ﴿قاذف﴾ قذف کرنے والا، زنا کا جھوٹا الزام لگانے والا۔ ﴿یورث﴾ پیچھے چھوڑتا ہے۔

چار گواہوں میں سے ایک کے بعد از اقامت حد رجوع کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی اور وہ محصن تھا جس کی وجہ سے اسے رجم کردیا گیا تو رجم کے بعد اگر ان میں سے ایک گواہ رجوع کرتا ہے تو یہ رجوع صرف اسی کے حق میں معتبر ہوگا اور اس رجوع سے صرف اسی کو حد قذف ماری جائے گی اور حد کے ساتھ ساتھ اس پر مرجوم کی ربع دیت کا ضمان بھی ہوگا اور اس کے علاوہ پر نہ تو حد ہوگی نہ ہی ضمان ہوگا، کیوں کہ وہ لوگ اپنی شہادت پر قائم ہیں اور ان کی شہادت سے مشہود علیہ کا تین چوتھائی حق باقی ہے اور صرف راجع کے رجوع سے ایک چوتھائی حق ختم ہوا ہے لہٰذا راجع پر ایک چوتھائی دیت ہی واجب ہوگی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ راجع پر دیت نہیں واجب ہوگی بلکہ رجوع کی وجہ سے اسے قتل کیا جائے گا جیسا کہ اگر قصاص کے گواہ مشہود علیہ کے مقتول ہونے کے بعد پھر جائیں تو انھیں بھی صرف قتل کیا جاتا ہے اور ان پر دیت نہیں واجب ہوتی یہی حال شاہد زنا کا بھی ہوگا۔

وأما الحد الخ فرماتے ہیں کہ ہمائے ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں راجع پر حد جاری ہوگی، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر حد نہیں جاری کی جائے گی، ان کی دلیل یہ ہے کہ شاہدِ راجع نے اگر زندہ شخص پر تہمت لگائی ہے تو مقذوف کی موت سے یہ تہمت ختم ہوچکی ہے اور اگر اس نے مشہود علیہ کے مرنے کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کیا اور تہمت لگائی تو چوں کہ مقذوف قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے اور اس رجم میں قاذف کا ہاتھ نہیں ہے لیکن چوں کہ قاذف کے قذف کا کوئی پہلو واضح نہیں ہے، اس لیے قضائے قاضی سے اس کا قذف مشتبہ ہوگیا اور شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے لہٰذا قاذف سے حد ساقط ہوجائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شاہد کی شہادت ابتداء میں حجت تھی اور مثبتِ زنا تھی، لیکن اس کے رجوع کر لینے سے یہ شہادت تہمت سے بدل گئی اور فسخ ہوگئی اور جب فسخ ہوگئی تو شہادت اور ستر دونوں اجر والے کام سے خارج ہوکر قذف ہوگئی اور یہ شخص میت پر تہمت

لگانے والا ہوگیا اور چوں کہ اس کی شہادت ہی کی وجہ سے اس کے حق میں قاضی کا امر رجم ثابت تھا لہٰذا شہادت کے فسخ ہونے سے وہ امر بھی فسخ ہوگیا اور اس کے قذف میں کوئی شبہہ نہیں رہا اس لیے یہ خالص قاذف ہوا لہٰذا اسے حد قذف ماری جائے گی۔ البتہ اگر گواہ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص مرجوم کو تہمت لگائے تو اس دوسرے شخص پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ مرجوم گواہ کے علاوہ کے حق میں محصن نہیں ہے کہ اس قذف سے اس کا احصان ساقط ہوا ہو بلکہ اس صورت میں مرجوم کے رجم میں قاضی کا فیصلہ موثر ہوگا اور اس قاذف کے قذف میں شبہہ ہوگا جس کی وجہ سے اس پر حد قذف نہیں لگے گی۔

فَإِنْ لَمْ يُحَدَّ الْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ حَتّٰى رَجَعَ وَاحِدٌ مِنهم حُدُّوْا جَمِيْعًا وَسَقَطَ الْحَدُّ عَنِ الْمَشْهُوْدِ عَلَيْهِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ حُدَّ الرَّاجِعُ خَاصَّةً، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ تَأَكَّدَتْ بِالْقَضَاءِ فَلَايَنْفَسِخُ إِلَّا فِيْ حَقِّ الرَّاجِعِ كَمَا إِذَا رَجَعَ بَعْدَ الْإِمْضَاءِ، وَلَهُمَا أَنَّ الْإِمْضَاءَ مِنَ الْقَضَاءِ فَصَارَ كَمَا إِذَا رَجَعَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ قَبْلَ الْقَضَاءِ وَلِهٰذَا سَقَطَ الْحَدُّ عَنِ الْمَشْهُوْدِ عَلَيْهِ، وَلَوْ رَجَعَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ قَبْلَ الْقَضَاءِ حُدُّوْا جَمِيْعًا، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُحَدُّ الرَّاجِعُ خَاصَّةً، لِأَنَّهُ لَايَصْدُقُ عَلٰى غَيْرِهِ، وَلَنَا أَنَّ كَلَامَهُمْ قَذْفٌ فِي الْأَصْلِ وَإِنَّمَا يَصِيْرُ شَهَادَةً بِاتِّصَالِ الْقَضَاءِ بِهِ فَإِذَا لَمْ يَتَّصِلْ بَقِيَ قَذْفًا فَيُحَدُّوْنَ فَإِنْ كَانُوْا خَمْسَةً فَرَجَعَ أَحَدٌ فَلَاشَيْءَ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّهُ بَقِيَ مَنْ يَبْقٰى بِشَهَادَتِهِ كُلُّ الْحَقِّ، وَهُوَ شَهَادَةُ الْأَرْبَعِ، فَإِنْ رَجَعَ اٰخَرُ حُدَّا وَغَرِمَا رُبْعَ الدِّيَةِ، أَمَّا الْحَدُّ فَلِمَا ذَكَرْنَا وَأَمَّا الْغَرَامَةُ فَلِأَنَّهُ بَقِيَ مَنْ يَبْقٰى بِشَهَادَتِهِ ثَلَاثَةُ أَرْبَاعِ الْحَقِّ، وَالْمُعْتَبَرُ بَقَاءُ مَنْ بَقِيَ لَارُجُوْعَ مَنْ رَجَعَ عَلٰى مَاعُرِفَ.

ترجمه: پھر اگر مشہود علیہ کو حد نہ ماری گئی ہو اور گواہوں میں سے ایک نے رجوع کرلیا تو ان سب کو حد ماری جائے گی اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف راجع کو حد ماری جائے گی، کیوں کہ قضائے قاضی سے شہادت مؤکد ہوچکی ہے لہٰذا صرف راجع کے حق میں فسخ ہوگی۔ جیسے اجرائے حد کے بعد اگر کوئی رجوع کرلے۔ حضرات شیخین علیہما الرحمۃ کی دلیل یہ ہے کہ حد جاری کرنا بھی قضاء ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے قضاء کے بعد گواہوں میں سے کوئی پھر گیا ہو اسی لیے تو مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے۔ اور اگر قبل القضاء کوئی گواہ پھر جائے تو سب کو حد ماری جائے گی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف پھرنے والے کو حد ماری جائے گی، کیوں کہ دوسرے کے خلاف اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شہود کی بات اصلاً تو قذف ہے لیکن اس کے ساتھ قاضی کے فیصلے کے لگ جانے سے وہ شہادت بن جاتی ہے لہٰذا جب اس سے قاضی کا فیصلہ متصل نہیں ہوا تو وہ قذف باقی رہی، اس لیے جملہ شہود پر حد جاری ہوگی۔

پھر اگر شہود پانچ تھے اور ان میں سے ایک پھر گیا تو ان پر کچھ نہیں ہے، کیوں کہ ابھی اتنے گواہ باقی ہیں جن کی گواہی سے پورا حق (یعنی شہادت اربع) باقی ہے، لیکن اگر کوئی اور پھر گیا تو ان دونوں پر حد جاری ہوگی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہوں گے۔ رہی حد تو اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے اور رہا ضمان تو اس وجہ سے کہ ماقبی کی شہادت سے تین چوتھائی حق باقی ہے اور باقی

رہنے والوں کی بقاء معتبر ہے اور رجوع کرنے والوں کے رجوع کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ (کتاب الشہادات میں) معلوم ہو چکا ہے۔

اللغات:

﴿حدّوا﴾ سب کو حد ماری جائے گی۔ ﴿تأكّدت﴾ پختہ ہوگئی۔ ﴿إمضاء﴾ جاری کرنا۔ ﴿غرما﴾ دونوں جرمانہ ادا کریں گے۔

اقامت حد سے پہلے کسی گواہ کا پھر جانا:

صورت مسئلہ تو بالکل واضح ہے کہ قاضی کے فیصلۂ حد کے بعد مشہود علیہ پر اقامت حد سے پہلے کسی گواہ کے پھر جانے سے حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں تمام گواہ ماخوذ ہوں گے اور سب پر حد قذف لگائی جائے گی جیسے اگر قضائے قاضی سے پہلے کوئی گواہ مکر جائے تو سب کی پٹائی ہوتی ہے، اس لیے کہ باب الحدود میں حدود کو جاری کرنا بھی قضاء کہلاتا ہے اور قبل القضاء پھرنا اور مکرنا جرم ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں صرف راجع پر حد کو واجب کرتے ہیں، کیوں کہ قضائے قاضی سے ان کی شہادت پختہ اور مضبوط ہوگئی ہے، لہٰذا جو رجوع کرے گا اس کا رجوع صرف اسی کے حق میں ثابت ہوگا دوسروں پر اس کا اثر نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر قضائے قاضی سے پہلے (ادائے شہادت کے بعد) کوئی گواہ مکر جائے تو ہمارے یہاں سب کو حد ماری جائے گی، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صرف راجع کو حد ماری جائے گی، کیوں کہ راجع کی بات اسی کے حق میں معتبر ہوگی اور اس کے علاوہ کے حق میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قضائے قاضی سے پہلے شہود کی بات صرف قذف اور تہمت ہے ہاں جب قاضی اس بات کو تسلیم کر کے اس کے مطابق رجم یا جلد کا فیصلہ کردے گا تب یہ بات شہادت کہلائے گی، لیکن چوں کہ اس صورت میں اس بات سے قضائے قاضی کا اتصال نہیں ہے اس لیے یہ قذف ہی رہ گئی اور ایک گواہ کے رجوع نے اس پہلو کو مزید تقویت دیدی، اس لیے سب قاذف شمار ہوں گے اور سب کو حد قذف لگائی جائے گی۔

اور اگر گواہوں کی تعداد پانچ ہو پھر رجم کے بعد ان میں سے ایک گواہ شہادت سے پھر جائے تو کسی پر کچھ نہیں واجب ہوگا لیکن اگر ایک اور یعنی کل ملا کر دو پھر جائیں تو اب ان دونوں پر حد قذف جاری ہوگی نیز یہ ایک چوتھائی دیت کے ضامن بھی ہوں گے جیسا کہ پچھلے صفحہ پر اس کی تشریح اور تفصیل کرچکی ہے اور لما ذکرنا سے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔

وَإِنْ شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلَى الرَّجُلِ بِالزِّنَاءِ فَزُكُّوْا فَرُجِمَ فَإِذَا الشُّهُوْدُ مَجُوْسٌ أَوْ عَبِيْدٌ فَالدِّيَةُ عَلَى الْمُزَكِّيْنَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، مَعْنَاهُ إِذَا رَجَعُوْا عَنِ التَّزْكِيَةِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَهُوَ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ، وَقِيْلَ هٰذَا إِذَا قَالُوْا تَعَمَّدْنَا التَّزْكِيَةَ مَعَ عِلْمِنَا بِحَالِهِمْ، لَهُمَا أَنَّهُمْ أَثْنَوْا عَلَى الشُّهُوْدِ خَيْرًا فَصَارَ كَمَا إِذَا أَثْنَوْا عَلَى الْمَشْهُوْدِ عَلَيْهِ خَيْرًا بِأَنْ شَهِدُوْا عَلَى إِحْصَانِهِ، وَلَهُ أَنَّ الشَّهَادَةَ إِنَّمَا تَصِيْرُ حُجَّةً عَامِلَةً بِالتَّزْكِيَةِ فَكَانَتِ التَّزْكِيَةُ فِيْ مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهَا، بِخِلَافِ شُهُوْدِ الْإِحْصَانِ، لِأَنَّهُ مَحْضُ

الشَّرْطِ، وَلَافَرْقَ بَيْنَهُمَا إِذَا شَهِدُوْا بِلَفْظَةِ الشَّهَادَةِ أَوْ أَخْبَرُوْا، وَهٰذَا إِذَا أَخْبَرُوْا بِالْحُرِّيَّةِ وَالْإِسْلَامِ، أَمَّا إِذَا قَالُوْاهُمْ عَدُوْلٌ وَظَهَرُوْا عَبِيْدٌ لَايَضْمَنُوْنَ، لِأَنَّ الْعَبْدَ قَدْ يَكُوْنُ عَدْلًا، وَلَاضَمَانَ عَلَى الشُّهُوْدِ لِأَنَّهُ لَمْ يَقَعْ كَلَامُهُمْ شَهَادَةً، وَلَايُحَدُّوْنَ حَدَّ الْقَذْفِ لِأَنَّهُمْ قَذَفُوْا حَيًّا وَقَدْ مَاتَ فَلَا يُوْرَثُ عَنْهُ.

ترجمہ: اور اگر چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی پھر شہود کا تزکیہ کیا گیا اور مشہود علیہ کو رجم کردیا گیا اس کے بعد اچانک معلوم ہوا کہ گواہ تو مجوسی ہیں یا غلام ہیں تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مزکین پر دیت واجب ہوگی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر انھوں نے تزکیہ سے رجوع کرلیا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مزکین نے یہ کہا ہو کہ ہم نے ان کی حالت جاننے کے باوجود قصداً ان کا تزکیہ کیا تھا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے ان شہود کے عادل ہونے کی تعریف کی تو یہ ایسا ہوگیا جیسے انھوں نے مشہود علیہ کی اچھی تعریف کی بایں طور کہ اس کے محصن ہونے کی شہادت دی۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ سے شہادت حجت عاملہ بنتی ہے لہٰذا تزکیہ علت العلت کے معنی میں ہوگا اور حکم اسی علت العلت کی طرف منسوب ہوگا۔ برخلاف شہود احصان کے کیوں کہ شرط محصن ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے جب انھوں نے لفظ شہادت سے گواہی دی یا أخبروا کہا۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب انھوں (مزکین) نے حریت اور اسلام کی خبر دی ہو، لیکن اگر انھوں نے هم عدول کہا ہو اور گواہ غلام نکلے تو مزکین ضامن نہیں ہوں گے، کیوں کہ غلام بھی کبھی عادل ہوتا ہے۔ اور گواہوں پر بھی ضمان نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان کا کلام شہادت نہیں واقع ہوا اور ان پر حد قذف بھی نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ انھوں نے زندہ شخص کو حد لگائی تھی اور وہ مرگیا، لہٰذا حد قذف اس سے میراث نہیں ہوگی۔

اللغات:

﴿زکّوا﴾ ان کا تزکیہ کروایا گیا، ان کی تفتیش حال کروائی گئی۔ ﴿عَبید﴾ واحد عبد؛ غلام۔ ﴿مزکّین﴾ تزکیہ کرنے والے۔ ﴿تعمّدنا﴾ ہم نے جان بوجھ کر کیا۔ ﴿أثنو﴾ تعریف کی ہے۔ ﴿لایورث﴾ میراث میں نہیں چھوڑی جائے گی۔

گواہی غلط ہونے پر مرجوم کی دیت کا مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے خلاف چار لوگوں نے زنا کی شہادت دی اور کچھ لوگوں نے ان گواہوں کی تعدیل اور ان کا تزکیہ کرکے انھیں عادل قرار دے دیا اور انھیں قابل شہادت بنا دیا اور ان گواہوں کی شہادت پر مشہود علیہ کو رجم کردیا گیا۔ پھر معلوم ہوا کہ مشہود علیہ مجوسی ہیں یا غلام ہیں اور تزکیہ کرنے والے اپنی تزکیہ سے پھر گئے اور یہ کہا کہ ہمیں شہود کے فاسق اور غلام ہونے کا علم تھا لیکن ہم نے اسے قصداً چھپا کر ان کی تعدیل کردی تھی، تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مرجوم کی دیت مزکین پر ہوگی، جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ یہ دیت بیت المال پر ہوگی۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے شہود کا تزکیہ کرکے ان میں خیر اور عدالت کو ثابت کیا ہے اور ان کی شہادت کو قابل حجت بنایا ہے اور جس سبب سے مشہود علیہ کی ہلاکت ہوئی ہے اس سے

مزکین نے کوئی چھیڑ خانی نہیں کی ہے لہٰذا ان پر ضمان واجب نہیں ہوگا جیسے اگر وہ لوگ مشہود علیہ میں کسی اچھی بات کی خبر دیتے مثلاً اس کے محصن ہونے کی خبر دیتے تو وہ ضامن نہیں ہوتے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ان پر ضمان نہیں ہوگا، لیکن مرجوم کے خون کو ضیاع سے بچانے کے لیے بیت المال اس کا ضمان ادا کرے گا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت سے زنا ثابت ہوتا ہے لیکن شہادت تزکیہ سے قابل حجت ہوتی ہے اس لیے رجم کے لیے تزکیہ علت العلت ہوئی اور حکم جس طرح علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی طرح علت العلت کی طرف منسوب ہوگا اور ان کے رجوع عن التزکیہ سے ان پر مرجوم کی دیت واجب ہوگی۔

اس کے برخلاف شہود احصان کا معاملہ ہے تو حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا صورتِ مسئلہ کو شہود احصان کی رجعت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ احصان محض شرط ہے اور حکم زنا یعنی رجم یا جلد کو معلوم کرنے کا آلہ ہے اور اس سے زنا کا ثبوت یا عدم ثبوت متعلق نہیں ہے جب کہ تزکیہ سے زنا کا ثبوت متعلق ہے شہود احصان پر مزکین کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ولا فرق الخ فرماتے ہیں مزکین لفظ شہادت سے تزکیہ کریں یا لفظ اخبار سے بہر صورت حکم وہی ہوگا جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مزکین اسی صورت میں ضامن ہوں گے جب انھوں نے شہود کے آزاد اور مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انھوں نے شہود کے عادل ہونے کی خبر دی اور یہ کہا کہ گواہ سب عادل ہیں اور بعد میں وہ غلام نکلے تو اس خلافِ تزکیہ سے مزکین ضامن نہیں ہوں گے، کیوں کہ غلام بھی کبھی کبھی شریف اور عادل ہوتا ہے تو مزکین کا تزکیہ امر واقع کے مطابق ہے اس لیے ان پر ضمان نہیں ہوگا۔ اور گواہ بھی ضامن نہیں ہوں گے، کیوں کہ جب یقینی طور سے ان کی بات جھوٹی اور قذف پر مشتمل نکل گئی تو یہ شہادت نہیں بنی اور مشہود علیہ کا رجم بحکم القاضی ہوگیا۔ لیکن پھر شہود پر حد قذف کیوں نہیں واجب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان لوگوں نے زندہ شخص پر تہمت لگائی تھی لیکن وہ مر چکا ہے اور تہمت میں چوں کہ وراثت نہیں چلتی اس لیے مرجوم کے ورثاء میں سے بھی کوئی اس کا کوئی دعوے دار نہیں ہوگا۔

وَإِذَا شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلٰى رَجُلٍ بِالزِّنَاءِ فَأَمَرَ الْقَاضِيْ بِرَجْمِهٖ فَضَرَبَ رَجُلٌ عُنُقَهٗ ثُمَّ وُجِدَ الشُّهُوْدُ عَبِيْدًا فَعَلَى الْقَاتِلِ الدِّيَةُ، وَفِي الْقِيَاسِ يَجِبُ الْقِصَاصُ، لِأَنَّهٗ قَتَلَ نَفْسًا مَعْصُوْمَةً بِغَيْرِ حَقٍّ، وَجْهُ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّ الْقَضَاءَ صَحِيْحٌ ظَاهِرٌ وَقْتَ الْقَتْلِ فَأَوْرَثَ شُبْهَةً، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَتَلَهٗ قَبْلَ الْقَضَاءِ، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ لَمْ تَصِرْ حُجَّةً بَعْدُ، وَلِأَنَّهٗ ظَنَّهٗ مُبَاحَ الدَّمِ مُعْتَمِدًا عَلٰى دَلِيْلٍ مُبِيْحٍ فَصَارَ كَمَا إِذَا ظَنَّهٗ حَرْبِيًّا وَعَلَيْهِ عَلَامَتُهُمْ، وَيَجِبُ الدِّيَةُ فِيْ مَالِهٖ، لِأَنَّهٗ عَمَدٌ، وَالْعَوَاقِلُ لَاتَعْقِلُ الْعَمَدَ، وَيَجِبُ ذٰلِكَ فِيْ ثَلَاثِ سِنِيْنَ، لِأَنَّهٗ وَجَبَ بِنَفْسِ الْقَتْلِ، وَإِنْ رُجِمَ ثُمَّ وَجَدُوْا عَبِيْدًا فَالدِّيَةُ عَلٰى بَيْتِ الْمَالِ لِأَنَّهُ امْتَثَلَ أَمْرَ الْإِمَامِ فَنَقَلَ فِعْلَهٗ إِلَيْهِ، وَلَوْ بَاشَرَهٗ بِنَفْسِهٖ يَجِبُ الدِّيَةُ فِيْ بَيْتِ الْمَالِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ، كَذَا هٰذَا، بِخِلَافِ مَا إِذَا ضَرَبَ عُنُقَهٗ، لِأَنَّهٗ لَمْ يَأْتَمِرْ أَمْرَهٗ، وَإِذَا شَهِدُوْا عَلٰى

رَجُلٍ بِالزِّنَاءِ وَقَالُوْا تَعَمَّدْنَا النَّظْرَ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُمْ، لِأَنَّهُ يُبَاحُ النَّظْرُ لَهُمْ ضَرُوْرَةَ تَحَمُّلِ الشَّهَادَةِ فَأَشْبَهَ الطَّبِيْبَ وَالْقَابِلَةَ.

ترجمہ: اور اگر چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی اور قاضی نے مشہود علیہ کو رجم کرنے کا حکم دیدیا اور ایک شخص نے اس کی گردن اڑادی پھر گواہ غلام نکلے تو قاتل پر دیت واجب ہے اور قیاساً اس پر قصاص واجب ہے، کیوں کہ اس نے ناحق ایک معصوم جان کو قتل کیا ہے، استحسان کی دلیل یہ ہے کہ بوقت قتل قضاء ظاہراً صحیح ہے، لہٰذا اس نے شبہہ پیدا کردیا، برخلاف اس صورت کے جب اس نے قبل القضاء اسے قتل کیا ہو، کیوں کہ شہادت ابھی تک حجت نہیں ہوئی ہے۔ اور اس لیے کہ قاتل نے ایک دلیل مبیح کی وجہ سے اسے مباح الدم سمجھا ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے قاتل نے اسے حربی سمجھا ہو اور اس پر حربیوں کی علامت بھی ہو۔

اور یہ دیت قاتل ہی کے مال میں واجب ہوگی، کیوں کہ قتل عمد اور عاقلہ قتل عمد کی دیت نہیں دیتے اور یہ دیت تین سالوں میں واجب ہوگی، کیوں کہ نفس قتل کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔

اور اگر مشہود علیہ کو رجم کرنے کے بعد گواہ غلام پائے گئے تو دیت بیت المال پر واجب ہوگی، کیوں کہ قاتل نے امام کے حکم کی اطاعت کی ہے لہٰذا اس کا فعل امام کی طرف منتقل ہوگا اور اگر امام بذات خود اسے رجم کرتا تو دیت بیت المال میں واجب ہوتی، لہٰذا ایسے ہی اس صورت میں بھی دیت بیت المال ہی پر واجب ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے جب اس کی گردن اڑائی ہو، کیوں کہ ضارب نے امام کے حکم کی اطاعت نہیں کی۔

اور جب گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زناء کی شہادت دی اور یوں کہا ہم نے قصداً مرد وزن کی شرم گاہوں کو دیکھا ہے تو ان کی شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ تحمل شہادت کی ضرورت سے ان کے لیے دیکھنا مباح ہے تو یہ ڈاکٹر اور دایہ کے مشابہ ہوگئی۔

اللغات:

﴿رجم﴾ سنگساری۔ ﴿ضرب عنقهٗ﴾ اس کو قتل کردیا۔ ﴿أورث﴾ چھوڑا ہے، پیچھے رکھا ہے۔ ﴿لم تصر﴾ نہیں بنی۔ ﴿ظنّهٗ﴾ اس کے بارے میں گماں کیا ہے۔ ﴿مُبیح﴾ حلال کرنے والا۔ ﴿عواقل﴾ عاقلہ کی جمع قاتل کے قریبی تعلق دار۔ ﴿لاتعقل﴾ دیت نہیں ادا کرتے۔ ﴿امتثل﴾ اطاعت کی ہے، حکم کی بجا آوری کی ہے۔ ﴿لم یأتمر﴾ حکم کو نہیں بجالایا، اطاعت نہیں کی۔ ﴿تعمّدنا﴾ ہم نے جان بوجھ کر کیا۔ ﴿قابلة﴾ دائی۔

مذکورہ بالا مسئلہ کی ایک صورت:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے خلاف چار مردوں نے زنا کی شہادت دی اور قاضی نے مشہود علیہ کو رجم کرنے کا حکم دیدیا اس پر ایک شخص نے اس کی گردن اڑادی اس کے بعد معلوم ہوا کہ سارے گواہ غلام تھے تو قاتل پر استحساناً دیت واجب ہوگی جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو، کیوں کہ قاتل نے ناحق ایک معصوم نفس کو قتل کیا ہے اور قتل ناحق موجب قصاص ہے، لیکن صورت مسئلہ میں استحساناً ہم نے قاتل پر دیت واجب کی ہے اس لیے کہ بوقت قتل قاضی کا فیصلہ بظاہر صحیح تھا اور اس صحت نے وجوب قصاص میں شبہہ پیدا کردیا اور شبہہ سے قصاص نہیں واجب ہوتا اسی لیے ہم نے وجوبِ دیت کا فیصلہ کیا ہے۔ ہاں اگر وہ شخص قضائے

قاضی سے پہلے اس کی گردن اڑاتا تو اس پر قصاص لازم ہوتا، کیوں کہ قبل القضاء گواہ کی بات شہادت نہیں ہوتی اور اس سے شبہہ بھی نہیں ہوتا۔

استحسان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب یہاں قاضی نے اس کے رجم کا فیصلہ دیدیا ہے تو یہ فیصلہ اس شخص کے مباح الدم ہونے کی دلیل ہے اور اسی دلیل پر اعتماد کر کے اس نے مشہود علیہ کی گردن اڑائی ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی اس قتل کے ناحق ہونے میں شبہہ پیدا ہوگیا ہے اس لیے قاتل پر دیت واجب ہوگی جو قاتل کے مال سے ادا کی جائے گی، کیوں کہ یہ قتل عمد کا معاملہ ہے اور عاقلہ قتل عمد کی دیت نہیں دیتے۔ اور چوں کہ یہ دیت نفسِ قتل سے واجب ہوئی ہے اس لیے اس کی ادائیگی تین سالوں میں ہوگی۔

وإن رُجم الخ فرماتے ہیں کہ قاضی نے مشہود علیہ پر رجم کا فیصلہ صادر کردیا اور اسے رجم کردیا گیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ گواہ غلام تھے اور ان کی شہادت قابلِ قبول نہیں تھی تو اب مرجوم کی دیت بیت المال پر ہوگی، کیوں کہ جلاد اور رجم کرنے والے کا فعل قاضی کی طرف منتقل ہوگیا ہے، اس لیے کہ اس نے قاضی کے حکم سے رجم کیا ہے اور اگر خود قاضی اسے رجم کرتا اور بعد میں گواہ غلام نکلتے تو دیت بیت المال پر واجب ہوتی، لہٰذا اس صورت میں بھی بیت المال ہی پر دیت واجب ہوگی، لیکن اگر قاضی کے رجم کا حکم دینے کے بعد کوئی شخص اس کی گردن اڑادے تو اب ضارب ہی پر دیت واجب ہوگی، کیوں کہ قاضی نے رجم کا حکم دیا تھا نہ کہ ضرب عنق کا، لہٰذا ضارب کا فعل قاضی کی طرف منتقل نہیں ہوگا بلکہ ضارب تک محدود رہے گا اور ضارب ہی اس کا ضامن ہوگا۔

وإذا شھدوا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی اور یہ کہا کہ ہم نے جان بوجھ کر ان کی شرم گاہ کو دیکھا تھا تا کہ کوئی شبہہ نہ رہے تو ان کی شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ تحملِ شہادت کی ضرورت کے تحت گواہوں کے لیے اس مقام کو دیکھنا جائز ہے جیسے ڈاکٹر اور دایہ کے لیے دیکھنا جائز ہے، لیکن اگر مزہ لینے اور دل لگی کرنے کے لیے دیکھا تو یہ فاسق اور مردود الشہادت ہوں گے۔

وَإِذَا شَهِدَ أَرْبَعَةٌ عَلٰى رَجُلٍ بِالزِّنَاءِ فَأَنْكَرَ الْإِحْصَانَ وَلَهُ امْرَأَةٌ قَدْ وَلَدَتْ مِنْهُ فَإِنَّهُ يُرْجَمُ مَعْنَاهُ أَنْ يُنْكِرَ الدُّخُوْلَ بَعْدَ وُجُوْدِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ لِأَنَّ الْحُكْمَ بِثِبَاتِ النَّسَبِ مِنْهُ حُكْمٌ بِالدُّخُوْلِ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا لَوْ طَلَّقَهَا يُعَقِّبُ الرَّجْعَةَ، وَالْإِحْصَانُ يَثْبُتُ بِمِثْلِهِ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ وَلَدَتْ مِنْهُ وَشَهِدَ عَلَيْهِ بِالْإِحْصَانِ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ رُجِمَ خِلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَالشَّافِعِيُّ مَرَّ عَلٰى أَصْلِهِ أَنَّ شَهَادَتَهُنَّ غَيْرُ مَقْبُوْلَةٍ فِيْ غَيْرِ الْأَمْوَالِ، وَزُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُوْلُ إِنَّهُ شَرْطٌ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّ الْجِنَايَةَ يَتَغَلَّظُ عِنْدَهُ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ فَأَشْبَهَ حَقِيْقَةَ الْعِلَّةِ فَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِيْهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدَ ذِمِّيَّانِ عَلٰى ذِمِّيٍّ زَنٰى عَبْدُهُ الْمُسْلِمُ أَنَّهُ أَعْتَقَهُ قَبْلَ الزِّنَاءِ فَلَاتُقْبَلُ لِمَا ذَكَرْنَا وَلَنَا أَنَّ الْإِحْصَانَ عِبَارَةٌ عَنِ الْخِصَالِ الْحَمِيْدَةِ وَأَنَّهَا مَانِعَةٌ مِنَ الزِّنَاءِ عَلٰى مَاذَكَرْنَا فَلَايَكُوْنُ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ وَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدُوْا بِهِ فِيْ غَيْرِ هٰذِهِ الْحَالَةِ، بِخِلَافِ مَاذُكِرَ، لِأَنَّ الْعِتْقَ يَثْبُتُ

بِشَهَادَتِهِمَا وَإِنَّمَا لَايَثْبُتُ بِسَبْقِ التَّارِيْخِ لِأَنَّهُ يُنْكِرُهُ الْمُسْلِمُ أَوْ يَتَضَرَّرُ بِهِ الْمُسْلِمُ، فَإِنْ رَجَعَ شُهُوْدُ الْإِحْصَانِ لَايَضْمَنُوْنَ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَهُوَ فَرْعُ مَا تَقَدَّمَ.

ترجمه: اگر چار لوگوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی شہادت دی لیکن مشہود علیہ نے اپنے محصن ہونے کا انکار کردیا حالانکہ اس کی بیوی ہے اور اس سے ایک بچہ بھی ہوا ہے تو اسے رجم کیا جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں احصان کی جملہ شرائط پائی جانے کے بعد اس نے دخول کا انکار کیا ہو، کیوں کہ اس سے ثبوتِ نسب کا حکم اس کے دخول کرنے کا حکم ہے اسی لیے اگر وہ شخص اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس کے بعد رجعت کا حق دار ہوگا اور اس جیسی دلیل سے احصان ثابت ہو جاتا ہے، لیکن اگر اس سے کوئی بچہ نہ ہو اور ایک مرد اور دو عورتوں نے اس کے خلاف احصان کی شہادت دی تو اسے رجم کیا جائے گا۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تو اپنی اصل پر قائم ہیں کہ اموال کے علاوہ میں عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ احصان شرط ہے اور علت کے معنی میں ہے، کیونکہ احصان کی صورت میں جنایت غلیظ ہو جاتی ہے اور حکم احصان کی طرف مضاف ہوتا ہے تو احصان حقیقی علت کے مشابہ ہوگیا لہٰذا اس میں عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، تو یہ ایسا ہوگیا جیسے دو ذمیوں نے کسی ایسے ذمی کے خلاف یہ شہادت دی (جس کے مسلمان غلام نے زنا کیا ہو) کہ اس نے زنا سے پہلے اس غلام کو آزاد کردیا تھا تو یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان اچھی عادت کا نام ہے اور یہ زنا سے روکتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لہٰذا احصان علت کے معنی میں نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہوگیا جیسے گواہوں نے اس حالت کے علاوہ میں احصان کی شہادت دی ہو۔ برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ نظیر کے، کیوں کہ انھی دونوں کی شہادت سے عتق ثابت ہوگا، لیکن زنا سے پہلے اس لیے عتق کا ثبوت نہیں ہوگا، کیوں کہ یا تو مسلمان اس سے انکار کرے گا یا اس سے مسلمان کو ضرر لاحق ہوگا۔ پھر اگر شہود احصان اپنی شہادت سے پھر جائیں تو ہمارے یہاں ضامن نہیں ہوں گے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اور یہ گذشتہ اختلاف کی فروع ہے۔

اللغات:

﴿إحصان﴾ محصن ہونا، مسلم آزاد شادی شدہ ہونا۔ ﴿ولدت﴾ بچہ جنا ہو۔ ﴿يُرجم﴾ سنگ سار کیا جائے گا۔ ﴿يعقّب﴾ پیچھے لاتا ہے۔ ﴿جناية﴾ جرم، فعل بد۔ ﴿يتغلظ﴾ شدید ہو جاتا ہے۔ ﴿خصال﴾ واحد خصلة؛ عادت۔ ﴿يتضرّر﴾ نقصان اٹھاتا ہے۔

محصن ہونے سے انکار کرنے کی صورت:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے خلاف چار لوگوں نے شہادت دی کہ اس نے زناء کیا ہے اور وہ محصن ہے یعنی مستحق رجم ہے لیکن اس شخص نے اپنے محصن ہونے کا انکار کردیا حالانکہ اس کی ایک بیوی ہے جس سے اس کا ایک لڑکا بھی ہے تو یہ بیوی اور لڑکا اس کے احصان پر دلیل بن جائیں گے اور اسے رجم کیا جائے گا، کیوں کہ جب اس سے ایک لڑکا ثابت النسب ہے تو ظاہر ہے کہ اس نے عورت کے ساتھ دخول کیا ہے، کیوں کہ بدون دخول ہوائی فائرنگ سے تو بچہ نہیں ہوسکتا اور اسی دخول ہی کی وجہ سے اگر وہ شخص اپنی

بیوی کو طلاق دیدے تو رجعت کا مالک ہوگا جب کہ طلاق قبول الدخول کی صورت میں شوہر مستحقِ رجعت نہیں ہوتا گویا اس کے دخول نے یہ واضح کردیا کہ وہ محصن ہے اور اس کی سزاء رجم ہے۔

اور اگر اس شخص سے کوئی بچہ نہ ہو لیکن ایک مرد اور دو عورتوں نے اس کی محصن ہونے کی شہادت دی ہو تو بھی اسے ہمارے یہاں اسے رجم کیا جائے گا، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اسے رجم نہیں کیا جائے گا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تو اس سلسلے میں اپنی اصل پر قائم ہیں کہ اموال کے علاوہ کسی بھی معاملے میں عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہے اور چوں کہ احصان بھی مال نہیں ہے، لہٰذا اس میں بھی عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ احصان ایسی شرط ہے جو علت کے معنی میں ہے اس لیے کہ محصن ہونے سے زانی کی جنایت سنگین ہوجاتی ہے اور اسی احصان کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے، لہٰذا احصان حقیقت علت یعنی زنا کی طرح ہوگیا اور زنا میں عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہے، لہٰذا احصان میں بھی ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس غلام کے ذمی مولیٰ کے خلاف یہ شہادت دی کہ اس نے زنا سے پہلے ہی اپنے غلام کو آزاد کردیا تھا تو اس ذمی کے حق میں یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی اور اس شہادت کی وجہ سے اس غلا کو رجم نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ یہ شہادت بھی علت کے معنی میں ہے اس لیے کہ احصان ہی کی طرح اس کا مقصود بھی عبدِ مسلم پر سزا کی تکمیل ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان انسان میں ایک عادت اور عمدہ خصلت کا نام ہے اور مسلمان کو زنا سے روکنے والا ہے لہٰذا یہ علت کے معنی میں نہیں ہوگا اور اس حوالے سے جو بھی شہادت ہوگی وہ مقبول ہوگی جیسے اگر ایک مرد اور دو عورتیں کسی شخص کے خلاف زنا کے علاوہ اس امر کی شہادت دیں کہ اس نے فلاں عورت سے دخول کیا ہے اور اس سے اس کی اولاد بھی ہے تو اس شہادت سے بھی وہ شخص محصن ہوگا اور اس کے حق میں یہ شہادت مقبول ہوگی اسی طرح صورت مسئلہ میں احصان والی شہادت اس کے حق میں مقبول ہوگی۔

اس کے برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے جس مسئلے سے استشہاد کیا ہے وہ درست نہیں ہے، کیوں کہ اس غلام کا عتق اگرچہ ان ذمیوں کی شہادت سے ثابت ہوگا، لیکن قبل الزنا نہیں ثابت ہوگا ورنہ تو اس غلام کی سزاء کامل ہوجائے گی، حالانکہ عبد مسلم کو نہ تو یہ پسند ہوگا اور نہ ہی اس سے اسے راحت ملے گی۔ اور اگر ہم قبل الزناء اس شہادت کو تسلیم کرلیں تو مسلمان کے خلاف کافر کی شہادت کو معتبر ماننا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے۔

فإن رجع الخ فرماتے ہیں کہ اگر شہودِ احصان اپنی شہادت سے مکر جائیں تو ہمارے یہاں ان پر ضمان نہیں ہوگا جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ ضامن ہوں گے۔ واللّٰہ أعلم وعلمہ أتم.

بَابُ حَدِّ الشُّرْبِ

یہ باب شراب پینے کی حد کے بیان میں ہے

حد زنا کے بیان کو حد شرب کے بیان سے مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زنا کی سزاء شراب نوشی کی سزاء سے زیادہ سخت ہے اور زناء میں نفس کو قتل کیا جاتا ہے جب کہ شراب میں چوٹ پہنچائی جاتی ہے اور عقل فوت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ عقل نفس کے تابع ہے اور تابع متبوع سے موخر ہوتا ہے۔

وَمَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَأُخِذَ وَرِيْحُهَا مَوْجُوْدَةٌ أَوْ جَاؤُا بِهِ سَكْرَانَ فَشَهِدَ الشُّهُوْدُ عَلَيْهِ بِذٰلِكَ فَعَلَيْهِ الْحَدُّ، وَكَذٰلِكَ إِذَا أَقَرَّ وَرِيْحُهَا مَوْجُوْدَةٌ، لِأَنَّ جِنَايَةَ الشُّرْبِ قَدْ ظَهَرَتْ وَلَمْ يَتَقَادَمِ الْعَهْدُ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوْهُ فَإِنْ عَادَ فَاجْلِدُوْهُ، فَإِنْ أَقَرَّ بَعْدَ ذِهَابِ رَائِحَتِهَا لَمْ يُحَدَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَأَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُحَدُّ، وَكَذٰلِكَ إِذَا شَهِدُوْا عَلَيْهِ بَعْدَ مَا ذَهَبَ رِيْحُهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَأَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُحَدُّ، فَالتَّقَادُمُ يَمْنَعُ قُبُوْلَ الشَّهَادَةِ بِالْإِتِّفَاقِ غَيْرَ أَنَّهُ مُقَدَّرٌ بِالزَّمَانِ عِنْدَهُ اِعْتِبَارًا بِحَدِّ الزِّنَاءِ، وَهٰذَا لِأَنَّ التَّاخِيْرَ يَتَحَقَّقُ بِمُضِيِّ الزَّمَانِ وَالرَّائِحَةِ، وَقَدْ تَكُوْنُ مِنْ غَيْرِهِ كَمَا قِيْلَ: شِعْرٌ "يَقُوْلُوْنَ لِي إِنْكَهْ شَرِبْتَ مُدَامَةً: فَقُلْتُ لَهُمْ لَا بَلْ أَكَلْتُ السَّفَرْجَلَ" وَعِنْدَهُمَا يُقَدَّرُ بِزَوَالِ الرَّائِحَةِ لِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ❷ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِيْهِ فَإِنْ وَجَدْتُمْ رَائِحَةَ الْخَمْرِ فَاجْلِدُوْهُ، وَلِأَنَّ قِيَامَ الْأَثَرِ مِنْ أَقْوٰى دَلَالَةٍ عَلَى الشُّرْبِ، وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى التَّقْدِيْرِ بِالزَّمَانِ عِنْدَ تَعَذُّرِ اعْتِبَارِهِ، وَالتَّمْيِيْزُ بَيْنَ الرَّوَائِحِ مُمْكِنٌ لِلْمُسْتَدِلِّ وَإِنَّمَا يَشْتَبِهُ عَلَى الْجُهَّالِ، وَعِنْدَهُمَا لَايُقَامُ الْحَدُّ إِلَّا عِنْدَ قِيَامِ الرَّائِحَةِ، لِأَنَّ حَدَّ الشُّرْبِ ثَبَتَ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، وَلَا إِجْمَاعَ إِلَّا بِرَأْيِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَقَدْ شَرَطَ قِيَامَ الرَّائِحَةِ عَلٰى مَا رَوَيْنَا.

ترجمه: جس شخص نے شراب پی اور وہ پکڑا گیا اور (اس کے منہ میں) بو موجود تھی یا لوگ اسے نشہ کی حالت میں پکڑ کر لائے اور گواہوں نے اس کے شراب پینے کی شہادت دی تو اس پر حد لازم ہے ایسے ہی اگر اس نے شراب نوشی کا اقرار کیا اور اس کی بُو موجود ہو، کیوں کہ شراب پینے کی جنایت ظاہر ہو چکی ہے اور مدت بھی پرانی نہیں ہوئی ہے۔ اور اس سلسلے میں حضرت رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی اصل ہے ''جس نے شراب پی اسے کوڑے مارو اگر دوبارہ پیے تو پھر کوڑے مارو'' اور اگر شراب کی بو زائل ہونے کے بعد اس نے شُرب کا اقرار کیا تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اسے حد نہیں ماری جائے گی، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسے حد ماری جائے گی۔ ایسے ہی اگر بو ختم ہونے کے بعد لوگوں نے اس کے خلاف شہادت دی تو بھی حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اسے حد نہیں لگائی جائے گی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسے حد ماری جائے گی۔ الحاصل تقادم بالاتفاق قبول شہادت سے مانع ہے، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حد زنا پر قیاس کرتے ہوئے یہ تقادم زمانے (ایک مہینے) کے ساتھ مقدر ہے، اس لیے کہ زمانہ گذرنے سے تاخیر متحقق ہو جاتی ہے۔ اور بو تو کبھی غیر شراب سے بھی آنے لگتی ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے۔ وہ مجھ سے کہتے ہیں کہ اپنا منہ سونگھ تو نے شراب پی ہے، لیکن میں ان سے کہتا ہوں کہ میں نے سفرجل یعنی سیب کھایا ہے۔

اور حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں تقادم زوال بو سے مقدر ہے، اس لیے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سلسلے میں فرمایا ہے اگر تم شرابی میں شراب کی بو پاؤ تو اسے کوڑے مارو، اور اس لیے کہ بو کا موجود ہونا شُرب کی سب سے قوی دلیل ہے اور بو کا اعتبار متعذر ہونے کی صورت میں ہی زمان کی تقدیر کا سہارا لیا جاتا ہے اور پہنچاننے والے کے لیے بوؤں کے مابین فرق کرنا ممکن ہے اور اشتباہ تو جاہلوں کو ہوتا ہے۔

رہا اقرار تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کے لیے تقادم مُبطل نہیں ہے جیسا کہ حد زناء میں ہے اور اس حوالے سے وہاں ان کی تقدیر گزر چکی ہے۔ اور حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں بو موجود ہونے ہی کی صورت میں حد قائم کی جائے گی، کیوں کہ حد شرب حضرات صحابۂ کرام کے اجماع سے ثابت ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کے بغیر اجماع نہیں ہو سکتا اور انھوں نے قیام رائحہ کو مشروط قرار دیا ہے جیسا کہ ہم روایت کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿خمر﴾ شراب۔ ﴿اخِذَ﴾ گرفتار کیا گیا۔ ﴿ریح﴾ بو، باس۔ ﴿سکران﴾ مدہوش نشے کی حالت میں۔ ﴿جنایة﴾ جرم، فعل بد۔ ﴿لم یتقادم﴾ قدیم، پرانہ ہو۔ ﴿سفرجل﴾ بہی، سیب کی طرح کا ایک پھل۔ ﴿مدامة﴾ ہمیشہ۔ ﴿تمییز﴾ فرق کرنا۔

تخریج:

❶ رواہ ابوداؤد رقم الحدیث: ٤٤٨٤.

❷ رواہ البخاری بمعناہٗ رقم الحدیث: ٤٧١٥.

شراب کی حد گواہی اور گرفتاری کی صورت میں:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے شراب پی اور اسے اس حال میں پکڑا گیا کہ اس کے منہ میں شراب کی بو موجود تھی یا کچھ لوگ شرابی

کو نشے کی حالت میں پکڑ کر قاضی کے پاس لے گئے اور چند لوگوں نے اس کے شراب پینے کی شہادت بھی دیدی یا شرابی نے خود ہی شراب پینے کا اقرار کیا اور اس کے منہ میں بو موجود تھی تو اسے حد شرب ماری جائے گی، کیوں کہ شہادت یا اقرار سے اس کی جنایت ظاہر ہوگئی ہے اور منہ میں بو کی بقاء اس بات کی علامت ہے کہ اس نے زمانۂ قریب میں شراب پی ہے اس لیے اس پر حد ہوگی۔ اور یہ حدیث اس سلسلے میں اصل اور بنیاد ہے من شرب الخمر فاجلدوہ الخ۔

فإن أقر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شرابی کے منہ کی بد بوختم ہوگئی اور اس کے بعد اس نے شراب پینے کا اقرار کیا یا بوختم ہونے کے بعد کچھ لوگوں نے اس کے شراب پینے کی شہادت دی تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں اسے حد نہیں ماری جائے گی، لیکن امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں اقرار اور شہادت دونوں صورتوں میں اُسے حد ماری جائے گی، اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ تقادم عہد تو بالاتفاق قبولِ شہادت سے مانع ہے، لیکن حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں تقادم کی مقدار ایک ماہ ہے اور حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں بو کا زائل ہونا ہے امام محمد رحمہ اللہ نے حد شرب کے تقادم کو حد زنا کے تقادم پر قیاس کیا ہے، کیوں کہ حد زنا میں ایک ماہ سے تقادم کا اندازہ کیا گیا ہے اور ایک ماہ گزرنے سے تاخیر متحقق ہوتی ہے رہا مسئلہ بو کا تو کبھی سیب اور انگور وغیرہ کھانے سے بو آنے لگتی ہے جیسا کہ کتاب میں موجود شعر میں سیب کھانے سے لوگوں کو شراب کی بو محسوس ہونے لگی اس لیے ''بو'' کو تقادم کا معیار نہیں قرار دیں گے۔

حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اقرار اور شہادت دونوں اسی وقت معتبر ہوں گے جب شرابی کے منہ میں شراب کی بو موجود ہوگی، کیوں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے صاف لفظوں میں بو کا اعتبار کیا ہے اور یوں فرمایا فإن وجدتم رائحة الخمر فاجلدوہ یعنی اگر تم شرابی کے منہ میں بو محسوس کرو تبھی اسے کوڑے مارو، اور پھر حد شرب حضرات صحابہؓ کے اجماع سے ثابت ہے اور حضرت ابن مسعود جیسے فقیہ صحابی کی رائے کی شمولیت کے بغیر اجماع متحقق نہیں ہوسکتا اور چوں کہ ان کے یہاں بو کا ہونا قیام حد کی شرط ہے اس لیے ہمارے یہاں بھی جریانِ حد کے لیے بو شرط ہوگی۔

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اثر یعنی بو کا موجود ہونا شراب پینے کی سب سے قوی دلیل ہے اور زمانے سے اسی وقت اندازے کا سہارا لیا جاتا ہے جب اثر پر عمل کرنا اور اس کا اعتبار کرنا ناممکن ہو اور صورت مسئلہ میں چوں کہ شرابی کے منہ کی بو سے تقادم کا اندازہ لگانا ممکن ہے اس لیے اسی کے ذریعے تقادم کا اندازہ کیا جائے گا اور اس کے لیے کوئی مدت نہیں متعین کی جائے گی۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شراب کے علاوہ سفرجل وغیرہ سے بھی بو آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اپنی قوت شامہ سے شراب اور سفرجل کی بو میں بہ آسانی فرق کرسکتا ہے اور پلے درجے کا آدمی بھی شراب کو غیر شراب سے ممتاز اور الگ کردے گا، لہٰذا ان کا یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں تقادم مانع شہادت تو ہے لیکن مانع اقرار نہیں ہے اور شرابی اگر ایک سال بعد بھی شراب پینے کا اقرار کرے تو ان کے یہاں اس پر حد جاری ہوگی، لأن الإنسان لایعادی نفسه کے تحت ماقبل میں اس کی وضاحت آچکی ہے۔

فَإِنْ أَخَذَهُ الشُّهُوْدُ وَرِيْحُهَا يُوْجَدُ مِنْهُ أَوْ هُوَ سَكْرَانُ فَذَهَبُوْا بِهِ مِنْ مِصْرٍ إِلَى مِصْرٍ فِيْهِ الْإِمَامُ فَانْقَطَعَ ذٰلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْتَهُوْا بِهِ حُدَّ فِيْ قَوْلِهِمْ جَمِيْعًا، لِأَنَّ هٰذَا عُذْرٌ كَبُعْدِ الْمُسَافَةِ فِيْ حَدِّ الزِّنَاءِ، وَالشَّاهِدُ لَايُتَّهَمُ بِهِ فِيْ

مِثْلِه، وَمَنْ سَكِرَ مِنَ النَّبِيْذِ حُدَّ لِمَا رُوِيَ أَنَّ عُمَرَ رضی اللہ عنہ ❶ أَقَامَ الْحَدَّ عَلٰى أَعْرَابِيٍّ سَكِرَ مِنَ النَّبِيْذِ، وَنُبَيِّنُ الْكَلَامَ فِيْ حَدِّ السُّكْرِ وَمِقْدَارِ حَدِّهِ الْمُسْتَحَقِّ عَلَيْهِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَلَاحَدَّ عَلٰى مَنْ وُجِدَ مِنْهُ رَائِحَةُ الْخَمْرِ أَوْ تَقَيَّأَهَا، لِأَنَّ الرَّائِحَةَ مُحْتَمَلَةٌ، وَكَذَا الشُّرْبُ قَدْ يَقَعُ عَنْ إِكْرَاهٍ وَاضْطِرَارٍ فَلَايُحَدُّ السَّكْرَانُ حَتّٰى يُعْلَمَ أَنَّهُ سَكِرَ مِنَ النَّبِيْذِ وَشَرِبَهُ طَوْعًا، لِأَنَّ السُّكْرَ مِنَ الْمُبَاحِ لَايُوْجِبُ الْحَدَّ كَالْبَنْجِ وَلَبَنِ الرِّمَاكِ وَكَذَا شُرْبُ الْمُكْرَهِ لَايُوْجِبُ الْحَدَّ وَلَايُحَدُّ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ السُّكْرُ تَحْصِيْلًا لِمَقْصُوْدِ الْإِنْزِجَارِ، وَحَدُّ الْخَمْرِ وَالسُّكْرِ فِي الْحُرِّ ثَمَانُوْنَ سَوْطًا لِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ يُفَرَّقُ عَلٰى بَدَنِهٖ كَمَا فِيْ حَدِّ الزِّنَاءِ عَلٰى مَا مَرَّ، ثُمَّ يُجَرَّدُ فِي الْمَشْهُوْرِ مِنَ الرِّوَايَةِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رحمہ اللہ علیہ أَنَّهُ لَايُجَرَّدُ إِظْهَارًا لِلتَّخْفِيْفِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ بِهٖ نَصٌّ، وَوَجْهُ الْمَشْهُوْرِ أَنَّا أَظْهَرْنَا التَّخْفِيْفَ مَرَّةً فَلَايُعْتَبَرُ ثَانِيًا، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا فَحَدُّهُ أَرْبَعُوْنَ، لِأَنَّ الرِّقَّ مُنَصِّفٌ عَلٰى مَا عُرِفَ، وَمَنْ أَقَرَّ بِشُرْبِ الْخَمْرِ أَوِ السُّكْرِ ثُمَّ رَجَعَ لَمْ يُحَدَّ، لِأَنَّهُ خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى.

ترجمہ: پھر اگر گواہوں نے شرابی کو اس حال میں پکڑا کہ اس کے منھ سے بو آرہی تھی یا وہ نشے میں تھا اور گواہ اسے ایک شہر لے کر امام کے شہر لے گئے اور وہاں پہنچنے سے پہلے اس کی بو ختم ہوگئی تو سب کے قول میں اسے حد لگائی جائے گی، کیوں کہ یہ ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بعدِ مسافت عذر ہے اور اس جیسے معاملے میں دیر کرنے سے گواہ متہم نہیں ہوتا۔

جو شخص نبیذ پینے سے مدہوش ہو جائے اس پر حد ہوگی اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک ایسے اعرابی پر حد قائم فرمایا تھا جو نبیذ پی کر نشہ میں مست ہوگیا تھا اور نشے کی حد اور اس نشے سے حد کی مستحق مقدار کو ان شاء اللہ ہم (آئندہ) بیان کریں گے۔

جس کے منھ سے شراب کی بو آرہی ہو یا جس نے شراب کی قے کی ہو اس پر حد نہیں ہے، کیوں کہ اس بو میں کئی احتمال ہیں نیز پینا بھی کبھی جبر اور مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا نشے میں مست آدمی کو اس وقت تک حد نہیں لگائی جائے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ نبیذ پی کر نشہ میں مست ہوا ہے اور اس نے بخوشی پیا ہے، کیوں کہ مباح چیز سے پیدا ہونے والا نشہ موجب حد نہیں ہوتا جیسے خراسانی اجوائن اور گھوڑی کے دودھ سے پیدا ہونے والا نشہ موجب حد نہیں ہوتا نیز مکرہ کی شراب نوشی بھی مُوجب حد نہیں ہے۔

اور جب تک نشہ نہ اُتر جائے اس وقت تک حد نہیں لگائی جائے گی تا کہ ڈرانے کا مقصود حاصل ہو جائے اور آزاد میں شراب اور نشہ کی حد ۸۰ اسّی کوڑے ہیں، کیوں کہ اس مقدار پر حضرات صحابہؓ کا اجماع ہے، اور حد زنا کی طرح یہ کوڑے بھی اس کے متفرق بدن پر لگائے جائیں گے اور مشہور روایت میں اس کے بدن کو ننگا کر دیا جائے گا، لیکن امام محمد رحمہ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ تخفیف ظاہر کرنے کے مقصد سے کپڑے نہیں اتار جائیں گے، اس لیے کہ اس سلسلے میں کوئی نص نہیں وارد ہے۔ اور روایتِ مشہورہ کی دلیل یہ ہے کہ ہم نے ایک مرتبہ تخفیف کر دی ہے لہٰذا دوبارہ تخفیف معتبر نہیں ہوگی۔ اور اگر شرابی غلام ہے تو اس کی حد چالیس کوڑے ہیں اس لیے کہ رقیت تنصیف کرنے والی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، جس نے شراب پینے یا نشہ کرنے کا اقرار کیا پھر (اقامتِ حد سے پہلے) رجوع کر لیا

تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ یہ خالص اللہ کا حق ہے۔

اللغات:

﴿رائحة﴾ بو، باس۔ ﴿تقيّاها﴾ اس (شراب) کی قے کی۔ ﴿طوعًا﴾ رضا مندی سے۔ ﴿بنج﴾ بھنگ، ساوی، ایک قسم کی نشہ آور بوٹی۔ ﴿لبن﴾ دودھ۔ ﴿رماك﴾ گھوڑی۔ ﴿منصّف﴾ آدھا کرنے والا۔

تخریج:

❶ رواه الدارقطني مرفوعًا في السنن رقم الحديث ٤٧٥٨ و ٤٧٥٨.

شراب کی حد گواہی اور گرفتاری کی صورت میں:

اس عبارت میں کل پانچ مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) گواہوں نے شرابی کو اس حال میں پکڑا کہ اس کے منھ سے شراب کی بو آرہی تھی یا وہ مدہوش تھا اور گواہ اسے ایک شہر سے اٹھا کر امام کے شہر لیجانے لگے لیکن امام کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی اس کی بو ختم ہوگئی تو بھی تمام فقہاء کے یہاں اس پر حد جاری ہوگی، کیوں کہ امام کے شہر تک لیجانا ایک عذر ہے اور عذر مسقطِ حد نہیں ہے، اسی لیے عذر کی بنا پر شاہد تاخیر سے متہم نہیں ہوتا۔

(۲) اگر کسی نے نبیذ پی اور اسے نشہ آگیا تو اسے حد بھی لگے گی، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نبیذ پی کر نشے میں مست ہوئے ایک اعرابی کو حدّ شرب خمر ماری تھی جو اس کی دلیل ہے کہ نبیذ سے نشہ میں ہونے پر حد لگائی جائے گی۔

(۳) اگر کسی کے منھ سے شراب کی بو آرہی ہو یا کسی نے شراب کی قے کردی تو اس پر حد نہیں ہوگی جب تک کہ یقینی طور سے اس کا شراب پینا واضح نہ ہوجائے، کیوں کہ بو آنے میں کئی احتمالات ہیں کہ ہوسکتا ہے شراب کی بو ہو یا کشمش وغیرہ کی بو ہو اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس نے برضاء ورغبت پی ہو یا بجر واکراہ پی ہو لہٰذا جب تک خمر اور نوعیتِ شرب کی وضاحت نہ ہوجائے اس وقت تک اس پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ مباح چیز سے اگر نشہ ہوجائے اور اس کا شراب سے کسی بھی حوالے سے واسطہ نہ ہو تو اس کے پینے سے حد نہیں ہوگی، مثلاً اگر کوئی خراسانی اجوائن کھالے یا گھوڑی کا دودھ پی لے اور جھومنے لگے تو چوں کہ یہ چیزیں مباح ہیں اس لیے اس پر حد نہیں واجب ہوگی۔

(۴) شرابی سے جب تک پوری طرح نشہ ختم نہ ہوجائے اس وقت تک اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ بحالت نشہ حد لگانے سے ڈرانے اور دھمکانے نیز مارنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ جب حد فائدہ سے خالی ہوگی تو بے سود ہوگی۔

(۵) آزاد آدمی اگر شراب پیئے یا کوئی دوسرا نشہ کرے اور شرابی کی طرح اس کی بھی عقل مختل ہوجائے تو اس کی سزاء ۸۰ اسّی کوڑے ہیں، کیوں کہ حد شرب حضرات صحابۂ کرامؓ کے اجماع سے ثابت ہے اور ان حضرات سے یہی مقدار آزاد میں منقول ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ اس کے کپڑے اتار کر کوڑے لگائے جائیں یا بغیر اتارے ہوئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں مشہور روایت یہ ہے کہ کپڑے اتار کر کوڑے مارے جائیں گے، لیکن دوسری روایت جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تا کہ اس سے سزاء میں کچھ تخفیف ہو اور چوٹ کم لگے، لیکن روایتِ مشہورہ کی دلیل یہ ہے کہ جب

اس کی سزاء میں سو کے بجائے اسی کوڑے متعین ہیں تو یہ خود ہی تخفیف ہے، اس لیے کپڑے نہ اتار کر مزید تخفیف نہیں کی جائے گی اور کپڑے اتار کر ہی اسے کوڑے مارے جائیں گے اور حد زنا کی طرح یہ کوڑے بھی شرابی کے بدن کے مختلف حصے پر مارے جائیں گے۔

وإن كان عبده الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شرابی غلام ہو تو اس کی حد چالیس کوڑے ہیں، کیوں کہ رقیت نعمت کی طرح عقوبت کو بھی نصف کر دیتی ہے اور غلام کی سزاء حر کی سزاء کا نصف ہوگی۔ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر شراب پینے یا نشہ کرنے کا اقرار کیا اس کے بعد اقامتِ حد سے پہلے اس نے رجوع کر لیا تو اسے حد نہیں ماری جائے گی، اس لیے کہ حد خالص اللہ کا حق ہے اور اس سے رجوع کرنے میں کوئی مکذب نہیں ہے۔

وَيَثْبُتُ الشُّرْبُ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ وَيَثْبُتُ بِالْإِقْرَارِ مَرَّةً وَاحِدَةً وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ الْإِقْرَارُ مَرَّتَيْنِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْاِخْتِلَافِ فِي السَّرِقَةِ وَسَنُبَيِّنُهَا هُنَاكَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ وَلَايُقْبَلُ فِيْهِ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ، لِأَنَّ فِيْهَا شُبْهَةُ الْبَدَلِيَّةِ وَتُهْمَةُ الضَّلَالِ وَالنِّسْيَانِ، وَالسَّكْرَانُ الَّذِيْ يُحَدُّ هُوَ الَّذِيْ لَا يَعْقِلُ مَنْطِقًا لَاقَلِيْلًا وَلَاكَثِيْرًا وَلَايَعْقِلُ الرَّجُلَ مِنَ الْمَرْأَةِ، قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ هٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَقَالَا هُوَ الَّذِيْ يَهْذِيْ وَيَخْتَلِطُ كَلَامُهُ، لِأَنَّهُ هُوَ السَّكْرَانُ فِي الْعُرْفِ، وَإِلَيْهِ مَالَ أَكْثَرُ الْمَشَائِخِ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ، وَلَهُ أَنَّهُ يُؤْخَذُ فِيْ أَسْبَابِ الْحُدُوْدِ بِأَقْصَاهَا دَرْءً لِلْحَدِّ، وَنِهَايَةُ السُّكْرِ أَنْ يَغْلِبَ السُّرُوْرُ عَلَى الْعَقْلِ فَيَسْلُبُهُ التَّمْيِيْزَ بَيْنَ شَيْءٍ وَشَيْءٍ، وَمَادُوْنَ ذٰلِكَ لَايَعْرٰى عَنْ شُبْهَةِ الصَّحْوِ، وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْقَدَحِ الْمُسْكِرِ فِيْ حَقِّ الْحُرْمَةِ مَاقَالَاهُ بِالْإِجْمَاعِ اَخْذًا بِالْاِحْتِيَاطِ، وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَعْتَبِرُ ظُهُوْرَ أَثَرِهِ فِيْ مَشْيِهِ وَحَرَكَاتِهِ وَأَطْرَافِهِ، وَهٰذَا مِمَّا يَتَفَاوَتُ فَلَامَعْنٰى لِاعْتِبَارِهِ، وَلَايُحَدُّ السَّكْرَانُ بِإِقْرَارِهِ عَلٰى نَفْسِهِ لِزِيَادَةِ احْتِمَالِ الْكِذْبِ فِيْ إِقْرَارِهِ فَيُحْتَالُ لِدَرْئِهِ، لِأَنَّهُ خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى، بِخِلَافِ حَدِّ الْقَذْفِ، لِأَنَّ فِيْهِ حَقَّ الْعَبْدِ وَالسَّكْرَانُ فِيْهِ كَالصَّاحِيْ عُقُوْبَةً عَلَيْهِ كَمَا فِيْ سَائِرِ تَصَرُّفَاتِهِ، وَلَوْ اِرْتَدَّ السَّكْرَانُ لَاتَبِيْنُ مِنْهُ امْرَأَتُهُ، لِأَنَّ الْكُفْرَ مِنْ بَابِ الْاِعْتِقَادِ فَلَايَتَحَقَّقُ مَعَ السُّكْرِ وَهٰذَا قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَفِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ تَكُوْنُ رِدَّةً.

ترجمہ: اور دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک مرتبہ اقرار کرنے سے شراب پینا ثابت ہو جائے گا، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ دو مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے اور یہ سرقہ میں اختلاف کی نظیر ہے اور سرقہ میں ان شاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔ اور حد شرب میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ عورتوں کی شہادت میں بدلیت کا شبہہ ہے اور بھولنے اور بھٹکنے کی تہمت ہے اور نشے میں مست وہ آدمی جسے حد لگائی جائے گی، ایسا آدمی ہے جو بات ہی نہ سمجھتا ہو نہ تھوڑی اور نہ ہی زیادہ اور مرد وعورت کے مابین تمیز نہ کر سکے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ قول حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ حضرات صاحبین علیہما الرحمۃ فرماتے ہیں کہ

سکران مستحقِ حد وہ ہے جو بکواس کرے اور اس کی گفتگو خلط ملط ہو (واضح نہ ہو) کیوں کہ عرف میں اسی کو سکران کہتے ہیں اور اکثر مشائخ کا یہی رجحان ہے۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اقامتِ حدود میں آخری درجے کے اسباب کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ حد کو دفع کیا جاسکے اور نشہ کی آخری حد یہ ہے کہ سرور عقل پر اس قدر غالب ہوجائے کہ اس سے دو چیزوں کے مابین تمیز کو سلب کرلے اور جو مقدار اس سے کم ہو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہیں ہوگی۔ اور پیالہ کے مسکر ہونے میں حرمت کے والے سے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے بالاتفاق وہ چیز معتبر ہوگی جو حضرات صاحبین رحمہما اللہ نے بیان کی ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کی چال، اس کی حرکت اور اس کے اطراف میں نشہ کے اثر کے ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن یہ باتیں تو متفاوت ہوتی رہتی ہیں، لہٰذا اس کے اعتبار کی کوئی صورت نہیں ہے۔

اور نشے میں مست آدمی کے اپنی ذات پر اقرار کرنے سے اس کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ اس کے اقرار میں کذب کا احتمال زیادہ ہے، لہٰذا اس سے دفع حد کے لیے حیلہ کرلیا جائے گا، اس لیے کہ یہ حد خالص اللہ کا حق ہے۔ برخلاف حد قذف کے، کیوں کہ اس میں بندے کا حق ہوتا ہے اور حق العبد میں سزاء کے حوالے سے بالکل مدہوش اور کچھ ہوش والا دونوں برابر ہیں جیسے اس کے تمام تصرفات میں یہی حکم ہے۔ اور اگر سکران مرتد ہوجائے تو اس کی بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی، کیوں کہ کفر کا تعلق اعتقاد سے ہے لیکن نشہ کے ساتھ کفر متحقق نہیں ہوگا اور یہ حضرات طرفینؒ کا قول ہے جب کہ ظاہر الروایہ میں وہ شخص مرتد ہوجائے گا۔

اللغاتُ:

﴿نظیر﴾ شبیہ، مثال۔ ﴿ضلال﴾ بھٹکنا۔ ﴿نسیان﴾ بھول جانا۔ ﴿سکران﴾ مدہوش۔ ﴿یھذی﴾ بے سروپا بکواس کرے، ہذیان بکے۔ ﴿یختلط﴾ ملاجلا ہو۔ ﴿درء﴾ حد کو ہٹانا، دور کرنا۔ ﴿لا یعریٰ﴾ نہیں خالی ہوتا۔ ﴿صحو﴾ ہوش مندی۔ ﴿قدح﴾ پیالہ۔

حد شرب میں گواہی کا نصاب اور نشے کی حد کا بیان:

اس عبارت میں بھی چھ مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) اگر دو گواہ کسی کے خلاف شراب پینے کی گواہی دیں یا شرابی خود ہی نشہ اترنے کے بعد شراب پینے کا اقرار کرے اور صرف ایک ہی مرتبہ اقرار کرے تو اس سے حد ثابت ہوجائے گی، البتہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دو مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے اور یہ شرط گواہوں کے دو ہونے پر قیاس ہے جس کی تفصیل باب السرقہ میں آئے گی۔

(۲) حد شرب میں صرف مردوں کی شہادت معتبر ہے۔ مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت مقبول اور معتبر نہیں ہے، کیوں کہ عورتوں کی شہادت میں بدلیت کا شبہ ہے اور ان کے بھولنے اور بھٹکنے کا خطرہ ہے چنانچہ بدلیت تو اس اعتبار سے ہے کہ قرآن کریم نے فإن لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان کہہ کر دو مرد نہ ہونے کی صورت میں دو عورتوں کو ایک مرد کا بدل قرار دیا ہے اور آگے فتذکر إحداھما الأخریٰ سے عورتوں کے بھولنے کی بات واضح کردی ہے لہٰذا صاحب ہدایہ کی یہ عبارت اسی آیت کریمہ کی طرف

مشیر ہے۔

(۳) والسکران الخ فرماتے ہیں کہ نشے کی وہ مقدار جس سے شرابی اور نشہ میں مست آدمی کو حد لگائی جاتی ہے یہ ہے کہ شرابی کے اندر سے بات سمجھنے کا مادہ ختم ہو جائے اور نہ وہ تھوڑی بات سمجھ سکے اور نہ ہی زیادہ نیز مرد اور عورت میں فرق کرنا اس کے لیے مشکل ہو جائے۔ یہ حکم اور یہ تفصیل حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں موجب حد سکر یہ ہے کہ شرابی بکواس کرنے لگے اور اول فول بکے اور اس طرح بے سر پیر کی باتیں کریں کہ وہ باتیں سمجھ سے پرے ہوں، عرف میں بھی اسی کو سکران کہتے ہیں اور یہی اکثر مشائخ کا رجحان ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اسباب حدود میں سے سب سے آخری اور کامل درجے کا سبب اختیار کیا جاتا ہے تاکہ کسی طرح کوئی نرم پیچ ملے اور حد ختم ہو جائے اور حد کا سب سے آخری درجہ یہ ہے کہ نشہ انسان کی عقل پر چھا جائے اور اس سے دو چیزوں میں تمیز پیدا کرنے کا مادہ ختم کر دے اور اگر اس درجے کا نشہ نہیں ہے اور شرابی میں اچھے اور برے کا امتیاز باقی ہے تو اس پر کما حقہ سکران کا اطلاق نہیں ہوگا اور شرابی مستحق حد نہیں ہوگا۔

(۴) والمعتبر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شراب کے علاوہ دوسری نشہ آور چیز مثلاً تاڑی اور بیئر وغیرہ پی جائے تو اس کے حرام ہونے میں وہ گلاس اور وہ پیالہ معتبر ہوگا جس سے پینے والا بکواس کرنے لگے اور اول فول بکنے لگے، یعنی اگر دو پیالے پر ہذیان صادر ہو تو دو پیالہ اور تین یا چار پر ہذیان نکلے تو تین یا چار پیالے۔ اس سلسلے میں یہی چیز بحق حرمت معتبر ہے اور احتیاط کے پیش نظر فقہائے احناف اسی پر متفق ہیں۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ بکواس اور بے ہودگی کے علاوہ پینے والے کی چال اور اس کی حرکات وسکنات میں بھی تبدیلی آجائے اور وہ لڑھکتا ہوا چلنے لگے تب جا کر وہ پیالہ اس کے حق میں حرمت کا سبب بنے گا، مگر صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی چال اور ڈھال کا بدلنا لوگوں کے بدلنے سے مختلف ہوتا رہتا ہے، اس لیے ثبوتِ حرمت میں اس کو معیار نہیں بنایا جائے گا اور ہذیان وبکواس ہی پر اکتفاء کر لیا جائے گا۔

(۵) اگر کوئی نشے میں دُھت آدمی اپنے اوپر شراب پینے یا چوری کرنے یا زنا کرنے کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار معتبر نہیں ہوگا اور اس اقرار سے اس پر حد جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ اقرار میں ویسے بھی کذب کا احتمال رہتا ہے اور جب نشے میں مست آدمی اقرار کرے تو یہ احتمال مزید بڑھ جاتا ہے اور یہ حدود چوں کہ خالص اللہ کا حق ہیں لہٰذا اس احتمالِ کذب کو دفع حدود کے لیے حیلہ بنا کر اس مست آدمی سے حد دفع کر دی جائے گی۔ لیکن اگر وہ حد قذف کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار معتبر گا اور نشہ اترنے کے بعد اسے کوڑے لگائے جائیں گے، کیوں کہ حد قذف بندے کا حق ہے اور حقوق العباد میں سزاء کے حوالے سے مدہوش اور باہوش دونوں برابر ہیں اور جیسے سکران کی طلاق اور اس کا اعتاق درست ہے اسی طرح حد قذف کے متعلق اس کا اقرار بھی درست ہے۔

(۶) اگر سکران مرتد ہو جائے تو اس ارتداد سے اس کی بیوی بائنہ نہیں ہوگی، کیونکہ کفر کا تعلق اعتقاد سے ہے اور نشہ اور مدہوشی کے ساتھ کفر متحقق نہیں ہوتا اور جب کفر متحقق نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ سکران کی بیوی بھی اس سے بائنہ نہیں ہوگی یہ قول حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہم کا ہے اور یہی محقق اور مختار ہے، اگر چہ ظاہر الروایہ نے سکران کی ردت کو معتبر مان کر اس کی بیوی کو بائنہ قرار دیا ہے۔

فقط واللہ أعلم وعلمہ أتم

بَابُ حَدِّ الْقَذَفِ

یہ باب حد قذف کے احکام کے بیان میں ہے

قذف کے لغوی میں ہیں: پھینکنا۔

قذف کے شرعی اور اصطلاحی معنی ہیں: شادی شدہ مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگانا۔

حد قذف کو حد شرب سے موخر کر کے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی کا جرم یقینی طور پر ثابت ہو جاتا ہے جب کہ قاذف کی بات میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال رہتا ہے اور یہ یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ یقینی طور پر ثابت ہونے والی چیز غیر یقینی طور پر ثابت ہونے والی چیز سے مقدم تو ہوتی ہی ہے۔ (بنایہ:٦)

وَإِذَا قَذَفَ الرَّجُلُ رَجُلًا مُحْصَنًا أَوِ امْرَأَةً مُحْصَنَةً بِصَرِيْحِ الزِّنَا وَطَالَبَ الْمَقْذُوْفُ بِالْحَدِّ حَدَّهُ الْحَاكِمُ ثَمَانِيْنَ سَوْطًا إِنْ كَانَ حُرًّا لِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ إِلٰى أَنْ قَالَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً﴾، وَالْمُرَادُ الرَّمْيُ بِالزِّنَاءِ بِالْإِجْمَاعِ وَفِي النَّصِّ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ أَرْبَعَةٍ مِنَ الشُّهَدَاءِ إِذْ هُوَ مُخْتَصٌّ بِالزِّنَاءِ، وَيُشْتَرَطُ مُطَالَبَةُ الْمَقْذُوْفِ، لِأَنَّ فِيْهِ حَقَّهُ مِنْ حَيْثُ دَفْعُ الْعَارِ، وَإِحْصَانُ الْمَقْذُوْفِ لِمَا تَلَوْنَا.

ترجمه: اگر کسی شخص نے کسی شادی شدہ مرد یا شادی شدہ عورت پر صراحۃً زنا کی تہمت لگائی اور مقذوف نے (قاضی سے) حد کا مطالبہ کیا تو حاکم قاذف کو بطور حد اسّی کوڑے مارے اگر قاذف آزاد ہو، کیوں کہ قرآن کریم نے **والذین یرمون المحصنات** کے بعد **فاجلدوهم ثمانين جلدة** کا حکم بیان کیا ہے۔ اور آیت کریمہ میں رمی سے بالاتفاق زنا کی تہمت لگانا مراد ہے اور نص میں اسی طرف اشارہ بھی ہے، کیوں کہ چار گواہوں کی شرط لگائی گئی ہے اور **أربعة شهداء** زنا کے ساتھ خاص ہیں۔ اور مقذوف کا مطالبہ کرنا شرط ہے، کیوں کہ اس میں دفع عار کے حوالے سے مقذوف کا حق ہے، اور مقذوف کا محصن ہونا شرط ہے اس آیت کریمہ کی وجہ سے جو ہم نے تلاوت کی ہے۔

اللغات:

﴿**قذف**﴾ تہمت لگائی۔ ﴿**حدّہٗ**﴾ اس کو حد لگائے۔ ﴿**ثمانين**﴾ اسی۔ ﴿**سوط**﴾ کوڑے۔ ﴿**يرمون**﴾ مارتے ہیں،

الزام لگاتے ہیں۔

قذف کی تعریف اور دلیل ثبوت:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے شادی شدہ مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگائی اور مقذوف نے قاذف پر حد قذف قائم کرنے کا مطالبہ کیا تو اگر قاذف آزاد ہو تو قاضی اسے اسّی کوڑے اور درّے مارے گا، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة۔ اس میں بالاتفاق رمی سے زنا کی تہمت لگانا مراد ہے، کیوں کہ اربعة شهداء کی ضرورت زنا میں ہی ہوتی ہے۔ اور مقذوف کی طرف سے حد قذف کا مطالبہ کرنا اس لیے شرط ہے کہ حد مقذوف کا حق ہے، کیوں کہ اس میں مقذوف سے عار ختم ہوتی ہے اور مقذوف کا محصن ہونا والذین یرمون المحصنات میں جو المحصنات ہے اس کی وجہ سے شرط ہے۔ ثبوت حد قذف کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے متعلق افک کا وہ واقعہ بھی ہے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت ظاہر ہونے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسان بن ثابت، حضرت مسطح اور حضرت حمنہ بنت جحش کو حد قذف لگوائی تھی۔

قَالَ وَيُفَرَّقُ عَلٰى أَعْضَائِهِ لِمَا مَرَّ فِيْ حَدِّ الزِّنَاءِ وَلَايُجَرَّدُ مِنْ ثِيَابِهِ، لِأَنَّ سَبَبَهٗ غَيْرُ مَقْطُوْعٍ بِهٖ فَلَايُقَامُ عَلَى الشِّدَّةِ، بِخِلَافِ حَدِّ الزِّنَاءِ غَيْرَ أَنَّهٗ يُنْزَعُ عَنْهُ الْفَرْوُ وَالْحَشْوُ، لِأَنَّ ذٰلِكَ يَمْنَعُ إِيْصَالَ الْأَلَمِ بِهٖ، وَإِنْ كَانَ الْقَاذِفُ عَبْدًا جُلِدَ أَرْبَعِيْنَ سَوْطًا لِمَكَانِ الرِّقِّ، وَالْإِحْصَانُ أَنْ يَكُوْنَ الْمَقْذُوْفُ حُرًّا عَاقِلًا بَالِغًا مُسْلِمًا عَفِيْفًا عَنْ فِعْلِ الزِّنَاءِ، أَمَّا الْحُرِّيَّةُ فَلِأَنَّهٗ يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْإِحْصَانِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ أَيِ الْحَرَائِرِ﴾ (سورہ النور: ٤)، وَالْعَقْلُ وَالْبُلُوْغُ، لِأَنَّ الْعَارَ لَايَلْحَقُ بِالصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ لِعَدَمِ تَحَقُّقِ فِعْلِ الزِّنَاءِ مِنْهُمَا، وَالْإِسْلَامُ لِقَوْلِهٖ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَشْرَكَ بِاللّٰهِ فَلَيْسَ بِمُحْصَنٍ، وَالْعِفَّةُ لِأَنَّ غَيْرَ الْعَفِيْفِ لَايَلْحَقُهُ الْعَارُ، وَكَذَا الْقَاذِفُ صَادِقٌ فِيْهِ، وَمَنْ نَفٰى نَسَبَ غَيْرِهٖ وَقَالَ لَسْتَ لِأَبِيْكَ فَإِنَّهٗ يُحَدُّ وَهٰذَا إِذَا كَانَتْ أُمُّهٗ حُرَّةً مُسْلِمَةً، لِأَنَّهٗ فِي الْحَقِيْقَةِ قَذْفٌ لِأُمِّهٖ، لِأَنَّ النَّسَبَ إِنَّمَا يَنْفِيْ عَنِ الزَّانِيْ لَا عَنْ غَيْرِهٖ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ قاذف کے بدن کے مختلف حصوں پر کوڑے مارے جائیں اس دلیل کی وجہ سے جو زنا میں گذر چکی ہے اور اس کے کپڑے نہ اتارے جائیں، کیوں کہ حد قذف کا سبب یقینی نہیں ہوتا، لہٰذا سختی کے ساتھ یہ حد نہیں قائم کی جائے گی۔ برخلاف حد زنا کے، لیکن اس سے پوستین اور موٹا کپڑا اتار لیا جائے گا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کو تکلیف پہنچانے سے مانع ہے۔ اور اگر مقذوف غلام ہو تو رقیت کی وجہ سے اسے چالیس کوڑے مارے جائیں گے۔ اور احصان کا مطلب یہ ہے کہ مقذوف آزاد ہو، عاقل، بالغ، مسلمان اور فعل زنا سے پاک ہو۔ رہی حریت تو اس وجہ سے کہ اس پر احصان کا لفظ بولا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمانِ گرامی ہے فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اس میں محصنات سے آزاد مراد ہیں، اور عقل اور بلوغ اس لیے شرط ہے کہ

بچے اور مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا، کیوں کہ ان سے زنا کا صدور نہیں ہوتا۔ اور مسلمان ہونا اس لیے شرط ہے، کیوں کہ حضرت نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ اور عفت اس وجہ سے شرط ہے کیوں کہ غیر عفیف کو شرم نہیں محسوس ہوتی نیز غیر عفیف کو تہمت لگانے میں قاذف صادق ہوتا ہے۔

جس شخص نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور یوں کہا تم اپنے باپ کے نہیں ہو تو اسے حد ماری جائے گی اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہو کر، کیوں کہ درحقیقت یہ اس کی ماں پر تہمت ہے کیوں کہ زانی ہی سے نسب کی نفی کی جاتی ہے، نہ کہ اس کے علاوہ سے۔

اللغات:

﴿یفرّق﴾ متفرق جگہ پر مارا جائے۔ ﴿لا یجرّد﴾ نہیں برہنہ کیا جائے گا۔ ﴿فرو﴾ پوستین، واسکٹ او ر کوٹ وغیرہ۔ ﴿حشو﴾ بھرائی والا لباس۔ ﴿إیصال﴾ پہنچانا۔ ﴿سوط﴾ کوڑا۔ ﴿عفیف﴾ پاک دامن۔

تخریج:

❶ مر تخريجه تحت رقم الحديث ٤٢.

حد لگانے کا طریقہ:

صورت مسئلہ تو واضح ہے کہ حد زنا کی طرح حد قذف کے کوڑے بھی قاذف کے بدن کے مختلف حصوں پر مارے جائیں گے، البتہ اس میں اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے قاذف اپنی قذف میں سچا ہو مگر کسی عجز کی وجہ سے وہ بینہ نہ پیش کر سکا ہو، تو اس احتمال کے ہوتے ہوئے چوں کہ حد قذف کا ثبوت قطعی نہیں ہے اس لیے یہ حد سختی کے ساتھ نہیں قائم کی جائے گی۔ البتہ اگر قاذف سوئٹر اور جاکٹ وغیرہ پہنے ہو تو یہ کپڑے اس کے اوپر سے اتار لیے جائیں گے تا کہ اس کے بدن پر چوٹ لگنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

والإحصان الخ یہاں سے شرائط احصان کے فوائد قیود بیان کئے گئے ہیں جو دلیلوں کے ساتھ کتاب میں مذکور ہیں اور واضح ہیں۔

ومن نفي نسب غيره الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کے نسب کی نفی کرتے ہوئے اس سے یہ کہا کہ تم اپنے باپ کے نہیں ہو حالانکہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہو تو نفی کرنے والے پر حد قذف جاری ہوگی، کیوں کہ باپ کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ تم ولد الزناء ہو اور یہ قذف درحقیقت اس کی ماں پر تہمت ہے جب کہ ماں مسلمان اور آزاد ہے اور اس سے زنا کا صدور بہ ظاہر محال ہے، اس لیے ماں پر تہمت لگانے کی وجہ سے قاذف کو حد ماری جائے گی۔

وَمَنْ قَالَ لِغَيْرِهٖ فِيْ غَضَبٍ لَسْتَ بِابْنِ فُلَانٍ لِأَبِيْهِ الَّذِيْ يُدْعٰى لَهٗ يُحَدُّ، وَلَوْ قَالَ فِيْ غَيْرِ غَضَبٍ لَايُحَدُّ، لِأَنَّ عِنْدَ الْغَضَبِ يُرَادُ بِهٖ حَقِيْقَةً سَبًّا لَهٗ، وَفِيْ غَيْرِهٖ يُرَادُ بِهِ الْمُعَاتَبَةُ بِنَفْيِ مُشَابَهَتِهٖ أَبَاهُ فِيْ أَسْبَابِ الْمُرُوَّةِ، وَلَوْ قَالَ لَسْتَ بِابْنِ فُلَانٍ يَعْنِيْ جَدَّهٗ لَمْ يُحَدَّ، لِأَنَّهٗ صَادِقٌ فِيْ كَلَامِهٖ، وَلَوْ نَسَبَهٗ إِلٰى جَدِّهٖ لَايُحَدُّ أَيْضًا لِأَنَّهٗ قَدْ

يُنْسَبُ إِلَيْهِ مَجَازًا، وَلَوْ قَالَ لَهُ يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ وَأُمُّهُ مَيْتَةٌ مُحْصِنَةٌ فَطَالَبَ الْإِبْنُ بِحَدِّهِ حُدَّ الْقَاذِفُ، لِأَنَّ قَذْفَ مُحْصِنَةٍ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَلَايُطَالَبُ بِحَدِّ الْقَاذِفِ لِلْمَيِّتِ إِلَّا مَنْ يَقَعُ الْقَدْحُ فِي نَسَبِهِ بِقَذْفِهِ وَهُوَ الْوَالِدُ وَالْوَلَدُ، لِأَنَّ الْعَارَ يَلْتَحِقُ بِهِ لِمَكَانِ الْجُزْئِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْقَذْفُ مُتَنَاوِلًا لَهُ مَعْنًى، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَثْبُتُ حَقُّ الْمُطَالَبَةِ لِكُلِّ وَارِثٍ، لِأَنَّ حَدَّ الْقَذْفِ يُوْرَثُ عِنْدَهُ عَلَى مَا نُبَيِّنُ، وَعِنْدَنَا وِلَايَةُ الْمُطَالَبَةِ لَيْسَ بِطَرِيْقِ الْإِرْثِ بَلْ لِمَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهٰذَا يَثْبُتُ عِنْدَنَا لِلْمَحْرُوْمِ عَنِ الْمِيْرَاثِ بِالْقَتْلِ وَيَثْبُتُ لِوَلَدِ الْبِنْتِ كَمَا يَثْبُتُ لِوَلَدِ الْإِبْنِ، خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَيَثْبُتُ لِوَلَدِ الْوَلَدِ حَالَ قِيَامِ الْوَلَدِ خِلَافًا لِزُفَرَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ .

ترجمه: اگر کسی نے غصے کی حالت میں دوسرے سے کہا تم فلاں کے بیٹے نہیں ہو یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہو اس کی نفی کر دی تو اس کو حد ماری جائے گی اور اگر غصے کی حالت میں نہ کہا ہو تو اسے حد نہیں ماری جائے گی، کیونکہ بحالت غضب اس سے حقیقت میں گالی مراد ہوگی اور حالت غضب کے علاوہ میں اس سے عتاب مراد ہوتا ہے یعنی اخلاق ومروت میں اس کے اپنے باپ کے مشابہ ہونے کی نفی کی جاتی ہے۔

اور اگر یوں کہا کہ تم فلاں کے بیٹے نہیں ہو اس کی مراد دادا ہے تو اسے حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ وہ شخص اپنی بات میں سچا ہے اور اگر وہ فلاں کو اس کے دادا کی طرف منسوب کر دیتا تو بھی اسے حد نہ ماری جاتی ہے، کیوں کہ کبھی مجازاً دادا کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔

اور اگر کسی نے کسی سے کہا اے زانیہ کے لڑکے حالانکہ اس کی ماں مردہ ہو اور محصنہ ہو اور اس کے بیٹے نے حد کا مطالبہ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی، کیوں کہ اس نے ایک محصنہ پر اس کی موت کے بعد تہمت لگائی ہے۔ اور میت کے لیے وہی شخص حد قذف کا مطالبہ کر سکتا ہے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عار لاحق ہو اور وہ والد یا ولد ہے، اس لیے کہ جزئیت کی وجہ سے ان کو عار لاحق ہوتا ہے، لہٰذا میت کا قذف معناً ان کو بھی شامل ہوگا، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہر وارث کے لیے مطالبے کا حق ہوگا، کیوں کہ ان کے یہاں حد قذف میں وراثت جاری ہے جیسا کہ ہم اسے بیان کریں گے۔ اور ہمارے یہاں مطالبہ کی ولایت بطریق ارث نہیں ہے، بلکہ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی لیے اسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم شخص کے لیے بھی ہمارے یہاں یہ حق ثابت ہوتا ہے اور لڑکی کے لڑکے کے لیے بھی یہ حق ثابت ہوتا ہے جیسے ولد الابن کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اور لڑکے کے ہوتے ہوئے اس کے لڑکے کے لیے بھی یہ حق ثابت ہوتا ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔

اللغاتُ:

﴿يدعیٰ له﴾ جس کا وہ پکارا جاتا ہے۔ ﴿غضب﴾ غصہ۔ ﴿معاتبة﴾ غصہ کا اظہار کرنا۔ ﴿مروّة﴾ شرافت۔ ﴿جدّ﴾ دادا۔ ﴿قدح﴾ عیب۔

الفاظ قذف کا بیان:

ایک شخص سلمان کا بیٹا ہے اور اسی کی نسبت سے پکارا اور بولا جاتا ہے اب اگر کوئی غصہ کی حالت میں اس سے کہے تم سلمان کے بیٹے نہیں ہو تو حالتِ غضب کی وجہ سے اس سے حقیقتاً گالی مراد ہوگی اور یہ بات قذف شمار ہوگی لہٰذا قاذف پر حد قذف جاری ہوگی، لیکن اگر غصے کی حالت میں یہ بات نہ کہی گئی ہو تو اس سے تہمت نہیں مراد ہوگی، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اخلاق ومروّت میں اس کے اپنے باپ کے مشابہ ہونے کی نفی کی ہے۔

اگر کسی نے کسی سے یوں کہا کہ تم فلاں کے بیٹے نہیں ہو اس کی مراد یہ تھی کہ اپنے دادا کے بیٹے نہیں ہو تو اسے حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ قائل اپنی بات میں سچا ہے اور وہ شخص اپنے دادا کا حقیقی بیٹا نہیں ہے، بلکہ مجازی بیٹا ہے اسی لیے اگر کوئی اس کے دادا کی طرف اس کے ابن ہونے کی نسبت کردے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

ولو قال له يا ابن الزانية الخ ایک شخص نے دوسرے سے کہا اے زانیہ کے بیٹے حالانکہ اس شخص کی ماں محصنہ تھی اور انتقال کر چکی ہے پھر اس بیٹے نے قاذف پر اقامتِ حد کا مطالبہ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی، اس لیے کہ قاذف نے ایک محصنہ پر اس کی موت کے بعد تہمت لگائی ہے اور موت سے اس کا احصان پختہ اور مضبوط ہوگیا ہے اس لیے اس پر قذف موجب حد ہوگا۔

ولا يطالب الخ فرماتے ہیں کہ میت کی طرف سے یا تو اس کے باپ اور دادا کو حد قذف کے مطالبے کا حق ہے یا پھر اس کے بیٹے اور پوتے کو، کیوں کہ انھیں میت سے جزئیت کا واسطہ ہوتا ہے اور میت پر تہمت لگانے سے انہیں عار اور شرم محسوس ہوتی ہے اور میت پر تہمت ان کے اپنے حق میں بھی تہمت شمار ہوگی اور اپنے اوپر عار دفع کرنے کے لیے انہیں مطالبۂ حد کا حق ہوگا۔ اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حد قذف میں وراثت چلتی ہے، لہٰذا ہر وارث کے لیے ان کے یہاں مطالبۂ حد کا حق ہوگا اور ہمارے یہاں یہ حق صرف جزئیت اور بعضیت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، اس لیے ہر وارث کو یہ حق نہیں ملے گا بلکہ مقذوف یا مقذوفہ کے ساتھ جسے بعضیت اور جزئیت کا تعلق ہوگا اسی کو یہ حق ملے گا۔ اور اگر مقذوف کا وارث قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہو تو اسے بھی علاقۂ جزئیت کی وجہ سے ہمارے یہاں یہ حق حاصل ہوگا۔ مقذوف کے پوتے اور نواسے کو بھی ہمارے یہاں یہ حق ملے گا، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نواسے کو یہ حق دینے کے حق میں نہیں ہیں، کیوں کہ نواسہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کے باپ کو مقذوف یعنی اپنے خسر سے علاقۂ بعضیت حاصل نہیں ہوتی مگر ہماری طرف سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو جواب یہ ہے کہ نجیب الطرفین ہونے کے لیے نواسہ کو بھی یہ حق حاصل ہوگا۔

ويثبت الولد الولد الخ فرماتے ہیں کہ اگر مقذوف کا بیٹا موجود ہو تو اس کی موجودگی میں اس کے پوتے کو مطالبۂ حد کا حق حاصل ہے، کیوں کہ علاقۂ بعضیت موجود ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بیٹے کی موجودگی میں پوتے کو یہ حق نہیں ملے گا جیسا کہ اقرب کی موجودگی میں اُبعد کو کفارے کے مطالبے کا حق نہیں ہوتا۔

وَإِذَا كَانَ الْمَقْذُوْفُ مُحْصَنًا جَازَ لِابْنِهِ الْكَافِرِ وَالْعَبْدِ أَنْ يُطَالِبَ بِالْحَدِّ، خِلَافًا لِزُفَرَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ هُوَ يَقُوْلُ الْقَذْفُ يَتَنَاوَلُهُ مَعْنًى لِرُجُوْعِ الْعَارِ إِلَيْهِ وَلَيْسَ طَرِيْقُهُ الْإِرْثُ عِنْدَنَا فَصَارَ كَمَا إِذَا كَانَ مُتَنَاوِلًا لَهُ صُوْرَةً وَمَعْنًى، وَلَنَا

أَنَّهُ عَيَّرَهُ بِقَذْفِ مُحْصَنٍ فَيَأْخُذُهُ بِالْحَدِّ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْإِحْصَانَ الَّذِي يُنْسَبُ إِلَى الزِّنَاءِ شَرْطٌ لِيَقَعَ تَعْيِيْرًا عَلَى الْكَمَالِ ثُمَّ يَرْجِعُ هٰذَا التَّعْيِيْرُ الْكَامِلُ إِلَى وَلَدِهِ، وَالْكُفْرُ لَايُنَافِيْ أَهْلِيَّةَ الْإِسْتِحْقَاقِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا تَنَاوَلَهُ الْقَذْفُ نَفْسُهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجَدِ التَّعْيِيْرُ عَلَى الْكَمَالِ لِفَقْدِ الْإِحْصَانِ فِي الْمَنْسُوْبِ إِلَى الزِّنَاءِ، وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ أَنْ يُطَالِبَ مَوْلَاهُ بِقَذْفِ أُمِّهِ الْحُرَّةِ وَلَا لِلِابْنِ أَنْ يُطَالِبَ أَبَاهُ بِقَذْفِ أُمِّهِ الْحُرَّةِ الْمُسْلِمَةِ، لِأَنَّ الْمَوْلٰى لَايُعَاقَبُ بِسَبَبِ عَبْدِهِ وَكَذَا الْأَبُ بِسَبَبِ ابْنِهِ وَلِهٰذَا لَايُقَادُ الْوَالِدُ بِوَلَدِهِ وَلَا السَّيِّدُ بِعَبْدِهِ، وَلَوْ كَانَ لَهَا ابْنٌ مِنْ غَيْرِهِ لَهُ أَنْ يُطَالِبَ لِتَحَقُّقِ السَّبَبِ وَانْعِدَامِ الْمَانِعِ.

ترجمہ: اگر مقذوف محصن ہو تو اس کے کافر بیٹے اور غلام کو مطالبۂ حد کا حق ہوگا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے یہ قذف ابن کو بھی شامل ہے، کیوں کہ اس کی طرف بھی عار عود کرتی ہے اور ہمارے یہاں یہ میراث کے طریقے پر ثابت نہیں ہوتی تو یہ ایسا ہو گیا جیسے ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے یہ قذف ابن کو شامل ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قاذف نے ایک محصن (باپ) کو تہمت لگا کر اسے (ابن کو) عار پہنچائی ہے لہٰذا یہ ابن حد کے لیے اس کا مواخذہ کرے گا، یہ اس لیے کہ جسے زنا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس کا محصن ہونا شرط ہے تا کہ علی وجہ الکمال عار دلانا واقع ہو جائے، پھر یہ تعییر کامل اس کے لڑکے کی طرف منسوب ہوگی اور کفر اہلیتِ استحقاق کے منافی نہیں ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب بذات خود اسے قذف شامل ہو اس لیے کہ جسے زنا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس میں احصان مفقود ہونے کی وجہ سے علی وجہ الکمال تعییر نہیں پائی گئی۔

اور غلام کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کی آزاد ماں پر تہمت لگانے کی وجہ سے اپنے مولی سے وہ حد قذف کا مطالبہ کرے اور نہ ہی بیٹے کو یہ حق ہے کہ اس کی آزاد مسلمان ماں پر تہمت لگانے کی وجہ سے اپنے باپ سے حد قذف کا مطالبہ کرے، اس لیے کہ مولی کو اپنے غلام کی وجہ سے سزاء نہیں دی جاتی نیز باپ کو بھی اپنے بیٹے کی وجہ سے سزاء نہیں دی جاتی، اسی لیے اپنے لڑکے کو قتل کرنے سے والد کو قصاصاً قتل نہیں کیا جاتا اور نہ ہی غلام کو قتل کرنے سے اس کے مولی کو قتل کیا جاتا ہے اور اگر اس عورت کے اس شوہر کے علاوہ دوسرے شوہر سے کوئی لڑکا ہو تو اسے مطالبۂ حد کا حق ہوگا، کیوں کہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور مانع (ابوت) معدوم ہے۔

اللغات:

﴿عار﴾ شرمساری، بے عزتی۔ ﴿عیّرہ﴾ اس کی بے عزتی کی ہے۔ ﴿فقد﴾ مفقود ہونا، ناپید ہونا۔ ﴿حرّۃ﴾ آزاد عورت۔

مقذوف میت کے کافر بیٹے کو مطالبے کا حق:

عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) اگر کسی نے کسی محصن کو تہمت لگائی اور وہ مر گیا یعنی مقذوف تو ہمارے یہاں اس کے کافر بیٹے کے لیے اور اس کے غلام کے لیے حد کے مطالبہ کرنے کا حق ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ابن کافر اور غلام کو یہ حق نہیں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کا قذف معنیً بیٹے کو بھی شامل ہے اور اگر کوئی شخص بذات ابن یا عبد پر تہمت لگاتا اور یہ قذف ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے

اسے شامل ہوتا تو بھی کفر اور رقیت کی وجہ سے اس قاذف پر حد نہ ہوتی، کیوں کہ کفر اور رق مانع احصان ہیں اور محصن ہی پر تہمت لگانا موجبِ حد ہے لہٰذا جب ظاہر اور باطن دونوں طرح قذف کی شمولیت اس کے قاذف ہونے کے حق میں موجب حد نہیں ہے تو صرف معناً والی شمولیت بدرجۂ اولیٰ اس کے قاذف پر حد واجب نہیں کرے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں قاذف نے ایک محصن باپ اور آقا پر تہمت لگا کر اس کے بیٹے اور غلام کو عار دلائی ہے اور ان کی غیرت کو للکارا ہے اور بیٹے کا کفر اور غلام کی رقیت استحقاقِ حد سے مانع نہیں ہیں، کیوں کہ رقیت یا کفر کی وجہ سے مقذوف سے ان کا رشتہ اور ان کی نسبت منقطع نہیں ہوتی باپ ہی کی طرح انھیں بھی اس تہمت سے عار لاحق ہوتی ہے اور چوں کہ اصل مقذوف یعنی باپ کے محصن ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں علی وجہ الکمال تعییر ثابت ہے، لہٰذا یہ تعییر ابن اور عبد کے حق میں بھی کامل ہی ثابت ہوگی اور ان دونوں کو حد کے مطالبے کا حق ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے ابن کافر یا غلام پر تہمت لگائی تو یہ حد کا مطالبہ نہیں کر سکتے، اس لیے کہ ان کے محصن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے حق میں ابتداء ہی سے تعییر کامل نہیں ثابت ہوئی ہے جب کہ مطالبۂ حد کے لیے تعییر کا علی وجہ الکمال ثابت ہونا شرط ہے، اسی لیے نہ تو انھیں مطالبہ کرنے کا حق ہے اور نہ ہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا صورت مسئلہ کو اس پر قیاس کرنا درست ہے۔

(۲) ایک غلام کی ماں آزاد ہے اور اس کے مولیٰ نے اس کی ماں پر تہمت لگادی یا کسی کے باپ نے اپنی آزاد اور مسلمان بیوی پر تہمت لگادی تو غلام اور ابن کے لیے یہ حق نہیں ہے کہ ان کی ماں پر تہمت لگانے کی وجہ سے غلام اپنے مولیٰ سے حد کا مطالبہ کرے اور ابن اپنے اب سے، کیوں کہ غلام کے دعوے اور مقدمے سے نہ تو مولیٰ کو سرزنش کی جاتی ہے اور نہ ہی بیٹے کے دعوے سے باپ کو سزاء دی جاتی ہے حتی کہ اگر مولیٰ غلام کو قتل کردے یا باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے تو انھیں قصاصاً قتل نہیں کیا جاتا تو جب قتل جیسے معاملے میں ان پر کوئی کاروائی نہیں ہوتی تو بھلا قذف کے متعلق کیا خاک کاروائی ہوگی۔ ہاں اگر مقذوفہ عورت کا قاذف شوہر کے علاوہ دوسرے شوہر سے کوئی بیٹا موجود ہو تو وہ اس سوتیلے باپ کے خلاف ایکشن لے سکتا ہے، کیوں کہ اس کے حق میں مطالبہ کرنے سے مانع چیز یعنی ابوّت معدوم ہے۔ اور فقہ کا ضابطہ ہے کہ إذا زال المانع عاد الممنوع۔

وَمَنْ قَذَفَ غَيْرَهُ فَمَاتَ الْمَقْذُوْفُ بَطَلَ الْحَدُّ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَايَبْطُلُ، وَلَوْ مَاتَ بَعْدَ مَاأُقِيْمَ بَعْضُ الْحَدِّ بَطَلَ الْبَاقِيْ عِنْدَنَا خِلَافًا لَهُ بِنَاءً عَلٰى أَنَّهُ يُوْرَثُ عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا لَايُوْرَثُ، وَلَا خِلَافَ أَنَّ فِيْهِ حَقَّ الشَّرْعِ وَحَقَّ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ شُرِعَ لِدَفْعِ الْعَارِ عَنِ الْمَقْذُوْفِ وَهُوَ الَّذِيْ يَنْتَفِعُ بِهِ عَلَى الْخُصُوْصِ فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ حَقُّ الْعَبْدِ، ثُمَّ أَنَّهُ شُرِعَ زَاجِرًا وَمِنْهُ سُمِّيَ حَدًّا، وَالْمَقْصُوْدُ مِنْ شَرْعِ الزَّاجِرِ إِخْلَاءُ الْعَالَمِ عَنِ الْفَسَادِ، وَهٰذَا اٰيَةُ حَقِّ الشَّرْعِ، وَبِكُلِّ ذٰلِكَ تَشْهَدُ الْأَحْكَامُ، وَإِذَا تَعَارَضَتِ الْجِهَتَانِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ مَالَ إِلٰى تَغْلِيْبِ حَقِّ الْعَبْدِ تَقْدِيْمًا لِحَقِّ الْعَبْدِ بِاعْتِبَارِ حَاجَتِهِ وَغِنَاءِ الشَّرْعِ، وَنَحْنُ صِرْنَا إِلٰى تَغْلِيْبِ حَقِّ الشَّرْعِ، لِأَنَّ مَا لِلْعَبْدِ مِنَ

الْحَقِّ يَتَوَلَّاهُ مَوْلَانَا فَيَصِيرُ حَقُّ الْعَبْدِ مَرْعِيًّا بِهِ، وَلَا كَذٰلِكَ عَكْسُهُ، لِأَنَّهُ لَاوِلَايَةَ لِلْعَبْدِ فِي اسْتِيفَاءِ حُقُوْقِ الشَّرْعِ إِلَّا نِيَابَةً، وَهٰذَا هُوَ الْأَصْلُ الْمَشْهُوْرُ الَّذِي يَتَخَرَّجُ عَلَيْهِ الْفُرُوْعُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهَا: مِنْهَا الْإِرْثُ، إِذِ الْإِرْثُ يَجْرِي فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ لَا فِي حُقُوْقِ الشَّرْعِ، وَمِنْهَا الْعَفْوُ، فَإِنَّهُ لَايَصِحُّ عَفْوُ الْمَقْذُوْفِ عِنْدَنَا وَيَصِحُّ عِنْدَهُ، وَمِنْهَا أَنَّهُ لَايَجُوْزُ الْإِعْتِيَاضُ عَنْهُ وَيَجْرِي فِيْهِ التَّدَاخُلُ وَعِنْدَهُ لَايَجْرِي، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي الْعَفْوِ مِثْلُ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَمِنْ أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ إِنَّ الْغَالِبَ حَقُّ الْعَبْدِ وَخَرَّجَ الْأَحْكَامَ، وَالْأَوَّلُ أَظْهَرُ.

ترجمه: جس نے دوسرے کو تہمت لگائی اور وہ دوسرا (مقذوف) مرگیا تو حد باطل ہو جائے گی، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حد باطل نہیں ہوگی۔ اور اگر کچھ حد قائم کی جانے کے بعد مقذوف مرا تو ہمارے یہاں باقی حد باطل ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے یہاں حد میں میراث چلتی ہے اور ہمارے یہاں حد میراث نہیں بنتی۔ اور اس بات میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے حد قذف میں حق الشرع اور حق العبد دونوں ہیں (حق العبد تو اس وجہ سے ہے کہ) یہ حد مقذوف سے دفع عار کے لیے مشروع ہے اور یہ نفع صرف مقذوف ہی کو حاصل ہوتا ہے، لہٰذا اس بنا پر یہ حق العبد ہے۔ پھر یہ زاجر بنا کر مشروع کی گئی ہے، اسی لیے اس کو حد کہا جاتا ہے اور زاجر کی مشروعیت سے دنیا کو فساد سے پاک کرنا مقصود ہے اور یہ حق الشرع ہونے کی علامت ہے اور احکام ان میں سے ہر ایک کے حق میں شاہد ہیں۔ اور جب دونوں جہتیں متعارض ہیں تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حق العبد کو مقدم کرتے ہوئے حق العبد کو غالب کرنے کی طرف مائل ہوئے ہیں اس لیے کہ بندہ محتاج ہوتا ہے اور شریعت مستغنی ہے۔

اور ہم حق الشرع کو غالب کر دینے کی طرف مائل ہوئے اس لیے کہ بندے کا حق مالک اور متولی اس کا مولیٰ یعنی اللہ ہی ہے، لہٰذا حق الشرع کی طرح حق العبد کی بھی رعایت ہوگی، لیکن اس کا برعکس ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ حقوق شرع کی وصولیابی میں بندے کا حق صرف نیابۃً ہے یہی وہ مشہور اصل ہے جس پر مختلف فیہ فروعات کی تخریج ہوتی ہے۔ ان میں سے ارث ہے، اس لیے کہ ارث حقوق العباد میں جاری ہے نہ کہ حقوقِ شرع میں۔ اسی میں سے عفو ہے چنانچہ ہمارے یہاں مقذوف کا عفو صحیح نہیں ہے، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صحیح ہے، اسی میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ہمارے یہاں قذف کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور اس میں تداخل جاری ہوتا ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس میں تداخل جاری نہیں ہوتا۔ عفو میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی طرح مروی ہے۔ ہمارے اصحاب میں سے بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس میں حق العبد غالب ہے اور اسی کے مطابق جوابات دیئے ہیں، لیکن قول اول ہی زیادہ ظاہر ہے۔

اللغات:

﴿أقیم﴾ قائم کی جا چکی تھی۔ ﴿عار﴾ شرمندگی، بے عزتی۔ ﴿إخلاء﴾ خالی کرنا۔ ﴿تغلیب﴾ غالب کرنا۔ ﴿عفو﴾

معاف کرنا۔ ﴿استیفاء﴾ وصولی، حصول۔ ﴿اعتیاض﴾ عوض لینا۔

حد سے پہلے مقذوف کی موت کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو تہمت لگائی اور قاذف پر اقامتِ حد سے پہلے مقذوف مرگیا یا کچھ حد یعنی دس بیس کوڑے لگائے جانے کے بعد مقذوف مرا تو پہلی صورت میں ہمارے یہاں پوری حد باطل ہو جائے گی اور دوسری صورت میں مابقی حد باطل ہو جائے گی، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نہ تو پہلی صورت میں حد باطل ہوگی اور نہ ہی دوسری صورت میں باطل ہوگی، ہمارا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے یہاں حد قذف میراث نہیں بنتی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں میراث بنتی ہے اور جب ان کے یہاں حد قذف میراث بنتی ہے تو ظاہر ہے کہ مقذوف کی موت کے بعد اس کے ورثاء کو مطالبۂ حد کا حق ہوگا اور ہمارے یہاں ورثاء کو یہ حق نہیں ہوگا، کیوں کہ حد قذف میں میراث نہیں جاری ہوتی۔

و لا خلاف الخ فرماتے ہیں کہ حد قذف کے دو پہلو ہیں (۱) من وجہ یہ حق العبد ہے (۲) اور من وجہ حق الشرع ہے۔ حق العبد تو اس وجہ سے ہے کہ بندے سے دفعِ عار کے لیے یہ حد مشروع ہے اور حق الشرع اس وجہ سے ہے یہ زاجر بن کر مشروع ہے اور پوری دنیا کو فساد سے خالی کرانا اس کا مقصود ہے اور اس کے مقصود کا عام ہونا ہی اس کے حق الشرع ہونے کی علامت ہے اور احکام ان دونوں پہلوؤں کے حق میں شاھد ہیں مثلاً تقادمِ عہد کے بعد بینہ سے یہ حد قائم کی جاتی ہے اور اس حد کا اقرار کرنے کے بعد مقر کو حق رجوع حاصل نہیں ہے اور یہ چیزیں حق العبد سے متعلق ہیں اور اس کے حق الشرع ہونے کے احکام یہ ہیں کہ یہ حق امام ہی وصول کرتا ہے اور امام شریعت کا نائب اور ترجمان ہوتا ہے نیز رقیت سے اس میں تنصیف ہو جاتی ہے بہ ہر حال اس حد میں یہ دونوں احتمالات ہیں اور ان میں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حق العبد کو ترجیح دی ہے، کیوں کہ حق العبد حق الشرع پر مقدم ہوتا ہے اور بندہ محتاج ہوتا ہے اور ہم نے حق الشرع کو حق العبد پر ترجیح دی ہے، اس لیے کہ بندہ اور اس کے تمام حقوق یعنی عار اور عیب وغیرہ کی مالک ومتولی اللہ ہی کی ذات ہے، لہٰذا حق الشرع میں حق العبد کی تو رعایت اور حفاظت ہوگی لیکن حق العبد میں حق الشرع کی رعایت نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ بندہ نائب بن کر شریعت کے حقوق وصول کرتا ہے اصل بن کر نہیں، اسی لیے ہم نے حق العبد پر حق الشرع کو ترجیح دی ہے۔

ہمارے اور شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مابین اس نظریاتی اختلاف پر بہت سے مختلف فیہ مسائل متفرع ہیں جن میں سے یہاں چار مسائل مذکور ہیں:

(۱) حد قذف میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وراثت جاری ہوگی، کیوں کہ یہ ان کے یہاں حق العبد ہے اور حق العبد میں وراثت جاری ہوتی ہے، لیکن ہمارے یہاں حد قذف حق الشرع ہے اس لیے ہمارے یہاں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اس لیے کہ حق الشرع میں وراثت نہیں چلتی۔

(۲) اگر مقذوف حد کو معاف کرنا چاہے تو شوافع کے یہاں معاف کرسکتا ہے کیوں کہ یہ اسی کا حق ہے، لیکن ہمارے یہاں معاف نہیں کرسکتا، اس لیے کہ یہ حق الشرع ہے اور بندہ حق الشرع کو معاف کرنے کا حق دار نہیں ہے۔

(۳) مقذوف کے لیے ہمارے یہاں حد قذف کا عوض لینا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ہمارے یہاں وہ حق اللہ ہے جب کہ امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مقذوف حد قذف کا عوض لے سکتا ہے، کیوں کہ یہ حد اسی کا حق ہے۔

(۴) ہمارے یہاں حد قذف میں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کسی نے کئی آدمیوں پر تہمت لگائی تو ہمارے یہاں اس پر ایک ہی حد جاری ہوگی جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہر ہر قذف کے بدلے اس کو حد ماری جائے گی۔ اور تداخل نہیں ہوگا۔

معاف کرنے کے سلسلے میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مثل ہے۔ اور فقہائے احناف میں سے علامہ صدر الاسلام بزدویؒ بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرح حدّ قذف کو حق العبد قرار دیتے ہیں اور اسی کے مطابق مسائل کی تخریج بھی کی ہے۔ لیکن یہ ان کا ذاتی مسئلہ ہے، جماعتی نہیں ہے اور قول اول یعنی اس کا حق الشرع ہونا ہی ظاہر و باہر ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

وَمَنْ أَقَرَّ بِالْقَذْفِ ثُمَّ رَجَعَ لَمْ يُقْبَلْ رُجُوْعُهُ، لِأَنَّ لِلْمَقْذُوْفِ فِيْهِ حَقًّا فَيُكَذِّبُهُ فِي الرُّجُوْعِ، بِخِلَافِ مَا هُوَ خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ، لِأَنَّهُ لَامُكَذِّبَ لَهُ فِيْهِ، وَمَنْ قَالَ لِلْعَرَبِيِّ يَا نَبَطِيُّ لَمْ يُحَدَّ، لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ التَّشْبِيْهُ فِي الْأَخْلَاقِ أَوْ عَدَمُ الْفَصَاحَةِ، وَكَذَا إِذَا قَالَ لَسْتَ بِعَرَبِيٍّ لِمَا قُلْنَا، وَمَنْ قَالَ لِرَجُلٍ يَا ابْنَ مَاءِ السَّمَاءِ فَلَيْسَ بِقَاذِفٍ، لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ التَّشْبِيْهُ فِي الْجُوْدِ وَالسَّمَاحَةِ وَالصَّفَاءِ، لِأَنَّ مَاءَ السَّمَاءِ لُقِّبَ بِهِ لِصَفَائِهِ وَسَخَائِهِ، وَإِنْ نَسَبَهُ إِلٰى عَمِّهِ أَوْ خَالِهِ أَوْ إِلٰى زَوْجِ أُمِّهِ فَلَيْسَ بِقَاذِفٍ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هٰؤُلَاءِ يُسَمّٰى أَبًا أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ اٰبَائِكَ إِبْرَاهِيْمَ وَإِسْمَاعِيْلَ وَإِسْحَاقَ﴾ (سورة البقرة : ١٣٣)، وَإِسْمَاعِيْلُ كَانَ عَمًّا لَهُ، وَالثَّانِي لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [1] الْخَالُ أَبٌ، وَالثَّالِثُ لِلتَّرْبِيَةِ.

ترجمہ: اگر کسی نے قذف کا اقرار کر کے اس سے رجوع کرلیا تو اس کا رجوع مقبول نہیں ہوگا، کیوں کہ اس اقرار میں مقذوف کا حق ثابت ہوگیا ہے، لہٰذا رجوع میں وہ مقر کی تکذیب کردے گا۔ برخلاف اس چیز سے رجوع کرنے میں جو خالص اللہ کا حق ہو، کیوں کہ اس میں راجع کا کوئی مکذب نہیں ہے۔ اگر کسی نے عربی سے یا نبطی کہا تو اسے حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ اس سے بداخلاقی میں یا فصیح نہ ہونے میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ ایسے اگر کسی نے کہا تم عربی نہیں ہو تو اسے بھی حد نہیں ماری جائے گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

ایک شخص نے دوسرے آدمی سے کہا اے آسمانی پانی کے بچے تو وہ قاذف نہیں ہے، کیوں کہ اس سے جود وسخا اور صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے اس لیے کہ آسمانی پانی کا لقب اس کی صفائی اور سخاوت کی وجہ سے ہے۔

اگر کسی نے کسی کو اس کے چچا یا اس کے ماموں یا اس کی ماں کے شوہر کی طرف منسوب کیا تو وہ بھی قاذف نہیں ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کو باپ کہا جاتا ہے۔ رہا چچا تو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے **نعبد إلٰهك وإلٰه ابائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق** فرمایا ہے حالانکہ حضرت اسماعیل علیہ السلام حضرت یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ماموں کو باپ کہنا اس حدیث سے

ثابت ہے الخال أب ''ماموں باپ ہوتا ہے'' اور سوتیلا باپ تربیت کرنے کی وجہ سے باپ کہلاتا ہے۔

اللغات:

﴿یکذبهٗ﴾ اس کو جھوٹا بتاتا ہے۔ ﴿ماء السماء﴾ بارش کا پانی۔ ﴿جود﴾ سخاوت۔ ﴿سماحة﴾ فیاضی، عالی ظرفی۔
﴿عمّ﴾ چچا۔ ﴿خال﴾ ماموں۔

قذف سے پھرنا، کسی کو دوسری قوم سے منسوب کرنا:

عبارت میں چھوٹے چھوٹے چار مسئلے مذکور ہیں:

(۱) ایک شخص نے کسی پر تہمت لگائی پھر اس تہمت سے پھر گیا تو شرعاً اس کا پھرنا اور مکرنا معتبر نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس کے الزام سے مقذوف کا حق یعنی دفع العارعن نفسہ متعلق ہوگیا ہے اور یہ مقذوف اس کے حق میں مکذب ہے، لہٰذا یہ اقرار معتبر نہیں ہوگا، ہاں اگر حق اللہ مثلاً سرقہ یا زنا کی تہمت ہو تو چوں کہ اس کا کوئی مکذب نہیں ہوتا اس لیے حق اللہ میں مقر اپنے اقرار سے رجوع کرسکتا ہے۔

(۲) اگر کسی نے کسی عربی سے اے نبطی کہا (نبطی قوم نبط کی طرف منسوب ہے جو عراق کی ایک گھٹیا قوم ہے) تو کہنے والے کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ اس سے تہمت لگانا مقصود نہیں ہے، بلکہ بداخلاقی اور لکنتِ لسانی یعنی غیر فصیح ہونے میں تشبیہ دینا مقصود ہوتا ہے اسی طرح کسی کو لست بعربي کہنے سے بھی اس سے عرب کے اخلاق وکردار اور ان کے جود وکرم گستری سے نفی کرنی مقصود ہوتی ہے اور عار وتہمت لگانا مقصود نہیں ہوتا لہٰذا ان صورتوں میں بھی قائل پر حد جاری نہیں ہوگی۔

(۳) ایک شخص نے دوسرے سے کہا ''اے آسمانی پانی کے بچے'' تو یہ بھی تہمت نہیں ہے، کیوں کہ یہ سخاوت اور صفائی میں تشبیہ ہے کہ جس طرح آسمان کا پانی بالکل صاف اور شفاف ہوتا ہے اور ہر کسی کو یکساں طور پر سیراب کرتا ہے ایسے ہی آپ کی ذات والا صفات ہے۔

(۴) اگر کسی نے دوسرے سے کہا تم اپنے چچا کے بیٹے ہو یا ماموں کے ہو یا سوتیلے باپ کے بیٹے ہو تو یہ بھی تہمت نہیں ہوگی اس لیے کہ چچا، ماموں اور سوتیلے باپ سب پر اب کا اطلاق ہوتا ہے۔ چچا پر اب کے اطلاق کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے نعبد إلهك وإله اٰبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق۔ اس میں حضرت اسماعیل کو بھی اَب کہا گیا ہے حالانکہ حضرت اسماعیل حضرت یعقوب کے چچا تھے باپ نہیں تھے، ماموں پر اَب کا اطلاق حضرت نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان گرامی سے ثابت ہے الخال أب۔ اور بچہ سوتیلے باپ کی پرورش اور اس کی نگہداشت میں ہوتا ہے، اس لیے سوتیلے باپ کو بھی اَب کہتے ہیں۔

وَمَنْ قَالَ لِغَيْرِهٖ زَنَأْتَ فِي الْجَبَلِ وَقَالَ عَنَيْتُ صُعُوْدَ الْجَبَلِ حُدَّ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ لَا يُحَدُّ، لِأَنَّ الْمَهْمُوْزَ مِنْهُ لِلصُّعُوْدِ حَقِيْقَةً، قَالَتِ امْرَأَةٌ مِنَ الْعَرَبِ وَأَرْقِ إِلَى الْخَيْرَاتِ زَنَاءً فِي الْجَبَلِ، وَذِكْرُ الْجَبَلِ يُقَرِّرُهٗ مُرَادًا وَلَهُمَا أَنَّهٗ يُسْتَعْمَلُ فِي الْفَاحِشَةِ مَهْمُوْزًا أَيْضًا، لِأَنَّ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يُهْمِزُ الْمُلَيَّنَ كَمَا يُلَيِّنُ الْمَهْمُوْزَ، وَحَالَةُ الْغَضَبِ وَالسِّبَابِ تُعَيِّنُ الْفَاحِشَةَ مُرَادًا بِمَنْزِلَةِ مَا إِذَا

قَالَ يَا زَانِيْ أَوْ قَالَ زَنَأْتَ، وَذِكْرُ الْجَبَلِ إِنَّمَا يُعَيِّنُ الصُّعُوْدَ مُرَادًا إِذَا كَانَ مَقْرُوْنًا بِكَلِمَةِ عَلٰى إِذْ هُوَ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْهِ، وَلَوْ قَالَ زَنَأْتَ عَلَى الْجَبَلِ قِيْلَ لَايُحَدُّ لِمَا قُلْنَا، وَقِيْلَ يُحَدُّ لِلْمَعْنَى الَّذِيْ ذَكَرْنَاهُ، وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ يَازَانِيْ فَقَالَ لَا بَلْ أَنْتَ فَإِنَّهُمَا يُحَدَّانِ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ لَا بَلْ أَنْتَ زَانٍ، إِذْ هِيَ كَلِمَةُ عَطْفٍ يُسْتَدْرَكُ بِهَا الْغَلَطُ فَيَصِيْرُ الْخَبَرُ الْمَذْكُوْرُ فِي الْأَوَّلِ مَذْكُوْرًا فِي الثَّانِيْ، وَمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ يَا زَانِيَةُ فَقَالَتْ لَا بَلْ أَنْتَ حُدَّ الْمَرْأَةُ وَلَالِعَانَ، لِأَنَّهُمَا قَاذِفَانِ وَقَذْفُهُ يُوْجِبُ اللِّعَانَ وَقَذْفُهَا الْحَدَّ، وَفِي الْبِدَايَةِ بِالْحَدِّ إِبْطَالُ اللِّعَانِ، لِأَنَّ الْمَحْدُوْدَ فِي الْقَذْفِ لَيْسَ بِأَهْلٍ لَهُ، وَلَا إِبْطَالَ فِيْ عَكْسِهِ أَصْلًا فَيُحْتَالُ لِلدَّرْءِ إِذِ اللِّعَانُ فِيْ مَعْنَى الْحَدِّ.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے سے کہا زنأت في الجبل اور کہنے لگا میں نے پہاڑ پر چڑھنا مراد لیا ہے تو اسے حد ماری جائے گی یہ حکم حضرات شیخین عِیَاللہا کے یہاں ہے، امام محمد رالٹیلیہ فرماتے ہیں کہ اسے حد نہیں ماری جائے گی کیوں کہ زناء ہمزہ کے ساتھ حقیقتاً چڑھنے کے لیے ہے، ایک عرب عورت کہتی ہے پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں پر چڑھ جا اور جبل کا ذکر اس معنی کے مراد ہونے کو ثابت کر رہا ہے۔

حضرات شیخین عِیَاللہا کی دلیل یہ ہے کہ زنأت ہمزہ کے ساتھ فاحشہ کاری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کیوں کہ کچھ عرب خفیف (الف) کو ہمزہ سے بدل دیتے ہیں جیسا کہ ہمزہ کو الف سے بدل دیتے ہیں۔ اور غصہ اور گالم گلوچ کی حالت فاحشہ کے مراد ہونے کو متعین کرتی ہے جیسے اگر کسی نے یازانی یا زنأت کہا۔

اور جبل کے ذکر سے اس وقت صعود ہوتا جب الجبل کلمۂ علیٰ سے متصل ہوتا، اس لیے کہ یہی اس معنی میں مستعمل ہے۔ اور اگر کسی نے زنأت علی الجبل کہا تو ایک قول یہ ہے کہ حد جاری ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم عرض کر چکے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے حد ماری جائے گی اس معنی کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر کسی نے دوسرے سے کہا اے زانی اس پر دوسرے نے کہا نہیں بلکہ تو تو ان دونوں کو حد ماری جائے گی، اس لیے کہ اس کا مطلب ہے نہیں بلکہ تو زانی ہے، کیوں کہ کلمۂ عطف ہے جس سے غلطی کی اصلاح کی جاتی ہے لہٰذا پہلے جملے میں جو خبر مذکور ہے وہ دوسرے میں بھی مذکور ہوگی۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا اے زانیہ اس پر عورت نے کہا نہیں بلکہ تو عورت کو حد ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہیں ہوگا، کیوں کہ میاں بیوی دونوں قاذف ہیں اور شوہر کا قذف موجب لعان ہے اور بیوی کا قذف موجب حد ہے اور حد سے ابتداء کرنے میں لعان باطل ہو جاتا ہے، کیوں کہ محدود فی القذف لعان کے قابل نہیں رہتا۔ اور اس کے برعکس میں ابطال نہیں ہے لہٰذا دفعِ لعان کے لیے یہی حیلہ کیا جائے گا، کیوں کہ لعان حد کے معنی میں ہے۔

اللغاتُ:

﴿زنأت﴾ تو نے زنا کیا، تو بلندی پر چڑھا۔ ﴿جبل﴾ پہاڑ۔ ﴿عنیت﴾ میری مراد تھی۔ ﴿صعود﴾ چڑھنا۔ ﴿ارق﴾

ترقی کر۔ ﴿سباب﴾ گالم گلوچ۔ ﴿مقرون﴾ ملا ہوا۔

قذف کے کچھ مبہم الفاظ:

عبارت میں کل تین مسئلے بیان کئے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے دوسرے سے کہا زنأتَ في الجبل اور بعد میں کہنے لگا کہ اس جملے سے میری مراد یہ تھی کہ تم پہاڑ پر چڑھے تھے تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر حد جاری ہوگی جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور اس پر حد نہیں جاری ہوگی، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ زنأ جب ہمزہ کے ساتھ مستعمل ہو تو وہ چڑھنے کے معنی میں حقیقت ہوتا ہے جیسا کہ ایک عرب عورت کے اس شعر میں ہے وأرقِ إلی الخیرات زناء في الجبلکہ جس طرح پہاڑ کی بلندی پر چڑھا جاتا ہے اس طرح تم نیکیوں اور اچھائیوں کے آسمان پر براجمان ہوجاؤ یہاں بھی زناء مہموز ہے اور پھر اس کے بعد بعد الجبل کا تذکرہ ہے اور یہ تذکرہ اس بات کی تائید کررہا ہے کہ اس سے پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور چوں کہ صورتِ مسئلہ میں بھی الجبل کا ذکر موجود لہٰذا اس سے بھی پہاڑ پر چڑھنا ہی مراد ہوگا۔

ولھما الخ حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل ہے کہ زناء مہموز جس طرح صعود کے لیے مستعمل ہے اسی طرح فاحشہ اور بدکاری کے لیے بھی مستعمل ہے اور عربوں کی عادت ہے کہ وہ لوگ کبھی غیر مہموز کو ہمزہ دے دیتے ہیں اور مہموز سے ہمزہ ختم کردیتے ہیں اور غضب اور گالی کا موقع اس بات کی تعیین کرتا ہے کہ اس جگہ زنأت سے فحش کاری ہی مراد ہے جیسا اگر کوئی جبل کے ذکر کے بغیر یا زانی یا زنأت کہے تو اس سے بھی بدکاری کرنا مراد ہوتا ہے۔ اور رہا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ الجبل کے ذکر سے زنأت یہاں صعود کے لیے متعین ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ الجبل کا ذکر اس صورت میں صعود کے لیے متعین کرتا جب اس پر کلمۂ علیٰ داخل ہوتا کیوں کہ کلمۂ علی کے ساتھ یہ صعود کے معنی میں مستعمل ہے، لیکن یہاں تو اس پر کلمۂ في داخل ہے لہٰذا یہ صعود کے لیے متعین نہیں ہوگا۔

ولو قال الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے زنأت علی الجبل کہا تو ایک قول یہ ہے کہ الجبل پر کلمۂ علی داخل ہونے سے وہ صعود کے لیے متعین ہے، لہٰذا قائل پر حد نہیں ہوگی، لیکن دوسرا قول یہ ہے کہ اگر حالتِ غضب ہو تو اس سے بھی بدکاری مراد ہوگی۔

(۲) زید نے بکر سے کہا اے زانی اس پر بکر نے کہا لا بل أنت نہی بلکہ تم تو زید اور بکر دونوں کو حد ماری جائے گی، کیوں کہ لا بل أنت کا مطلب ہے لا بل أنت زان، کیوں کہ لا بل کلمۂ عطف ہے جو ماقبل کی غلطی کو سدھارنے کے لیے موضوع ہے اور عطف کے بعد اگر کوئی خبر نہ ہو تو معطوف علیہ میں مذکورہ خبر کو اس کی خبر قرار دے دیا جاتا ہے اور چوں کہ ماقبل میں زانی خبر ہے، لہٰذا یہ بل أنت زانی کی عبارت ہوگا اور زید اور بکر دونوں قاذف ہوں گے اور دونوں پر حد لگے گی۔

(۳) ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا اے زانیہ اس پر بیوی نے کہا نہیں بلکہ تم یعنی بلکہ تم زانی ہو تو عورت کو حد ماری جائے گی لیکن مرد پر لعان نہیں ہوگا، کیوں کہ یہاں بھی میاں بیوی دونوں قاذف ہیں اور مرد کا قذف موجب لعان ہے اور عورت کا قذف موجبِ حد ہے اور جب بیوی کو حد ماردی جائے گی تو وہ لعان کی اہل نہیں رہے گی، اس لیے لعان کو ختم کرنے کے لیے یہی حیلہ کیا

جائے گا کہ پہلے بیوی پر حد لگادی جائے تا کہ لعان دفع ہو جائے۔

وَلَوْ قَالَتْ زَنَيْتُ بِكَ فَلَا حَدَّ وَلَا لِعَانَ وَمَعْنَاهُ قَالَتْ بَعْدَ مَا قَالَ لَهَا يَازَانِيَةُ لِوُقُوْعِ الشَّكِّ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنَّهَا أَرَادَتِ الزِّنَاءَ قَبْلَ النِّكَاحِ فَيَجِبُ الْحَدُّ دُوْنَ اللِّعَانِ لِتَصْدِيْقِهَا إِيَّاهُ وَانْعِدَامِهِ مِنْهُ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهَا زِنَائِيْ مَا كَانَ مَعَكَ بَعْدَ النِّكَاحِ، لِأَنِّيْ مَا مَكَّنْتُ أَحَدًا غَيْرَكَ وَهُوَ الْمُرَادُ فِيْ مِثْلِ هٰذِهِ الْحَالَةِ، وَعَلٰى هٰذَا الْإِعْتِبَارِ يَجِبُ اللِّعَانُ دُوْنَ الْحَدِّ عَلَى الْمَرْأَةِ لِوُجُوْدِ الْقَذْفِ مِنْهُ وَعَدَمِهِ مِنْهَا فَجَاءَ مَا قُلْنَا، وَمَنْ أَقَرَّ بِوَلَدٍ ثُمَّ نَفَاهُ فَإِنَّهُ يُلَاعِنُ، لِأَنَّ النَّسَبَ لَزِمَهُ بِإِقْرَارِهِ وَبِالنَّفْيِ بَعْدَهُ صَارَ قَاذِفًا فَيُلَاعِنُ، وَإِنْ نَفَاهُ ثُمَّ أَقَرَّ بِهِ حُدَّ لِأَنَّهُ لَمَّا أَكْذَبَ نَفْسَهُ بَطَلَ اللِّعَانُ، لِأَنَّهُ حَدٌّ ضَرُوْرِيٌّ صُيِّرَ إِلَيْهِ ضَرُوْرَةَ التَّكَاذُبِ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ حَدُّ الْقَذْفِ فَإِذَا بَطَلَ التَّكَاذُبُ يُصَارُ إِلَى الْأَصْلِ، وَالْوَلَدُ وَلَدُهُ فِي الْوَجْهَيْنِ لِإِقْرَارِهِ بِهِ سَابِقًا أَوْ لَاحِقًا، وَاللِّعَانُ يَصِحُّ بِدُوْنِ قَطْعِ النَّسَبِ كَمَا يَصِحُّ بِدُوْنِ الْوَلَدِ، وَإِنْ قَالَ لَيْسَ بِابْنِيْ وَلَا بِابْنِكَ فَلَا حَدَّ وَلَا لِعَانَ، لِأَنَّهُ أَنْكَرَ الْوِلَادَةَ وَبِهِ لَايَصِيْرُ قَاذِفًا، وَمَنْ قَذَفَ امْرَأَةً وَمَعَهَا أَوْلَادٌ لَايُعْرَفُ لَهُمْ أَبٌ أَوْ قَذَفَ الْمُلَاعَنَةَ بِوَلَدٍ وَالْوَلَدُ حَيٌّ أَوْ قَذَفَهَا بَعْدَ مَوْتِ الْوَلَدِ فَلَاحَدَّ عَلَيْهِ لِقِيَامِ أَمَارَةِ الزِّنَاءِ مِنْهَا وَهِيَ وِلَادَةُ وَلَدٍ لَا أَبَ لَهُ فَفَاتَتِ الْعِفَّةُ نَظْرًا إِلَيْهَا وَهِيَ شَرْطُ الْإِحْصَانِ، وَلَوْ قَذَفَ امْرَأَةً لَاعَنَتْ بِغَيْرِ وَلَدٍ فَعَلَيْهِ الْحَدُّ لِانْعِدَامِ أَمَارَةِ الزِّنَاءِ.

ترجمہ: اور اگر بیوی نے (شوہر کے جواب میں) کہا میں نے تمہارے ساتھ ہی تو زنا کیا ہے تو حد اور لعان کچھ بھی نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کے اس سے یا زانیة کہنے کے بعد بیوی نے یہ کہا، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک میں شک ہے، کیوں کہ ہوسکتا ہے بیوی نے نکاح سے پہلے زنا مراد لیا ہو تو صرف حد واجب ہوگی، لعان واجب نہیں ہوگی، کیوں کہ بیوی نے تو شوہر کی تصدیق کی ہے لیکن شوہر نے اس کی تصدیق نہیں کی ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس نے یہ مراد لیا ہو کہ میرا زنا تو وہی ہے جو نکاح کے بعد تم سے ہوا ہے، کیوں کہ میں نے تمہارے علاوہ کسی کو قدرت ہی نہیں دی اور اس جیسی حالت میں یہی احتمال مراد ہوتا ہے اور اس کو معتبر ماننے سے شوہر پر لعان واجب ہوگا اور بیوی پر حد نہیں ہوگی، اس لیے کہ قذف شوہر کی طرف سے موجود ہے اور عورت کی طرف معدوم ہے تو وہی بات نکلی جو ہم نے کہی ہے۔

اگر شوہر نے لڑکے کا اقرار کرنے کے بعد اس کی نفی کردی تو اس پر لعان ہوگا، کیوں کہ اس کے اقرار سے نسب لازم ہوا ہے اور اقرار کے بعد نفی کرنے سے وہ قاذف ہوگیا اس لیے لعان کرے۔ اور اگر نفی کرنے کے بعد اقرار کرلیا تو حد ماری جائے گی، کیوں کہ جب اس نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا تو لعان باطل ہوگیا اس لیے کہ لعان حد ضروری ہے اور ضرورتِ تکاذب کی وجہ سے اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور اس میں اصل حد قذف ہے، لہٰذا جب تکاذب باطل ہوگیا تو اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور لڑکا دونوں

صورتوں میں اسی کا ہوگا کیوں کہ اس نے اس کا اقرار کیا ہے خواہ نفی سے پہلے یا اس کے بعد۔ اور قطع نسب کے بغیر بھی لعان صحیح ہوتا ہے جیسے بدون ولد کے صحیح ہو جاتا ہے۔ اگر کسی نے (اپنی بیوی) سے کہا کہ یہ لڑکا) نہ تو میرا ہے نہ ہی تمہارا ہے تو حد اور لعان کچھ نہیں ہے، کیوں کہ اس نے ولادت کا انکار کیا ہے اور اس انکار سے وہ قاذف نہیں ہوگا۔

اگر کسی نے ایسی عورت پر تہمت لگائی جس کے ساتھ کئی لڑکے ہوں، لیکن ان کے باپ کا پتہ نہ ہو یا کسی نے لڑکے کے متعلق شوہر سے لعان کی ہوئی عورت پر تہمت لگائی اور لڑکا زندہ ہو یا لڑکے کی موت کے بعد اس پر تہمت لگائی تو اس پر حد نہیں ہے، کیوں کہ عورت کی طرف زنا کی علامت موجود ہے اور وہ ایسے بچے کی ولادت ہے جس کا باپ نہیں ہے، لہٰذا اس علامت کو دیکھتے ہوئے عفت فوت ہوگئی حالانکہ عفت احصان کی شرط ہے، اور اگر کسی نے ایسی عورت پر تہمت لگائی جس نے لڑکے کے بغیر لعان کیا تو قاذف پر حد واجب ہوگی، کیوں کہ زنا کی علامت معدوم ہے۔

اللغات:

﴿نفاه﴾ اپنے نسب سے ہونے کی نفی کر دی۔ ﴿یلاعن﴾ لعان کرے گا۔ ﴿صُيِّر إليه﴾ اس کی طرف رجوع کیا گیا تھا۔ ﴿أمارة﴾ نشانی، علامت۔

میاں بیوی کا ایک دوسرے سے زنا کرنے کا قول:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے یا زانیة کہا اس کے جواب میں بیوی نے کہا زنیت بك تو حد اور لعان کچھ بھی نہیں ہوگا، اس لیے کہ بیوی کے جواب میں دو احتمال ہیں:

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ بیوی نے اپنے اس قول سے قبل النکاح زنا مراد لیا ہو اس صورت میں وہ شوہر کی تصدیق کرنے والی ہوگی اس لیے شوہر سے لعان ساقط ہو جائے گا اور بیوی پر حد واجب ہوگی، کیوں کہ شوہر نے اس کی تصدیق نہیں کی ہے۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ بیوی نے نکاح کے بعد شوہر سے کی ہوئی وطی کو زنا مراد لیا ہو اور اس طرح کی حالت میں جب شوہر بیوی کو گالی دیتا ہے یا اس پر تہمت لگاتا ہے تو یہی معنی مراد ہوتا ہے اور اس معنی کے اعتبار سے شوہر پر لعان واجب ہوگا، کیوں کہ شوہر کی طرف سے قذف پایا گیا ہے اور بیوی کی طرف سے قذف معدوم ہے اور چوں کہ ان دونوں احتمالوں میں سے کوئی بھی احتمال راجح نہیں ہے، اس لیے لعان اور حد کے وجوب میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے نہ لعان ثابت ہوگا نہ حد واجب ہوگی۔

ومن أقر بولد الخ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے لڑکے کا اقرار کیا پھر اس کی نفی کر دی تو وہ لعان کرے گا، کیوں کہ اس کے اقرار کرنے سے اس بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہو چکا ہے اور اقرار کے بعد نفی کرنے سے یہ شخص اس کی ماں پر زنا کی تہمت لگانے والا ہے اور شوہر اگر بیوی پر تہمت لگاتا ہے تو اس پر لعان واجب ہوتا ہے اس لیے شوہر لعان کرے گا۔ اور اگر صورتِ حال یہ ہو کہ پہلے شوہر اس لڑکے کی نفی کر دے پھر اقرار کرے تو اس پر حد ماری جائے گی، لعان نہیں ہوگا، کیوں کہ نفی کے بعد شوہر کے اقرار سے اس کی تکذیب ہوگئی اور اسی تکذیب کے لیے لعان واجب ہوتا ہے تو جب قبل اللعان لعان کا مقصد حاصل ہو گیا تو لعان باطل ہو جائے گا اور قذف کی اصل سزا یعنی حد عود کر آئے گی اور حد ہی اس صورت میں واجب ہوگی۔

اور دونوں صورتوں میں (خواہ اقرار کے بعد نفی کرے یا نفی کے بعد اقرار کرے) یہ لڑکا اسی شخص کا ہوگا، کیوں کہ بہر حال اس کی طرف سے اقرار موجود ہے۔ اور لڑکے کی نفی صحت لعان سے مانع نہیں ہے، کیوں کہ قطع نسب کے بغیر بھی لعان صحیح ہو جاتا ہے جیسا کہ بدون ولد بھی لعان صحیح ہے اور جب بدون ولد لعان صحیح ہے تو نفی کی صورت میں بھی لعان صحیح ہوگا۔

ایک شخص نے کسی بچے کے متعلق اپنی بیوی سے کہا یہ نہ تو میرا بچہ ہے اور نہ ہی تیرا بچہ ہے تو چوں کہ یہ ولادت کی نفی ہے، قذف نہیں ہے اس لیے حد اور لعان کچھ بھی نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی عورت کے ساتھ کئی بچے ہوں لیکن ان کے باپ کا نام ونشان نہ ہو اور اس پر کوئی تہمت لگائے یا کسی ایسی عورت پر کسی نے تہمت لگائی جس نے اپنے بچے کے متعلق اپنے شوہر سے لعان کیا تھا اور اس کا لڑکا زندہ ہو یا لڑکے کی موت کے بعد کسی نے اس ملاعنہ پر تہمت لگائی تو قاذف پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ اس عورت کے حق میں زنا کی علامت موجود ہے یعنی ان کے پاس بغیر باپ کے بچہ کا پیدا ہونا اس کے حق میں زنا کا سبب ہے اور اسی سبب سے اس کی عفت فوت ہو چکی ہے حالانکہ احصان کے لیے عفت شرط ہے، لہٰذا اگر ہم اسے قذف مان بھی لیں تو بھی مقذوفہ کے غیر محصنہ ہونے کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے ایسی عورت پر تہمت لگائی جس نے لڑکے کے بغیر اپنے شوہر سے لعان کیا تھا تو قاذف پر حد جاری ہوگی، کیوں کہ اس عورت کے حق میں زنا کی علامت یعنی بغیر باپ کا بچہ معدوم ہے اور اس کا قاذف محصنہ عورت کو تہمت لگانے والا ہے جو موجب حد ہے۔

قَالَ وَمَنْ وَطِيَ وَطْيًا حَرَامًا فِيْ غَيْرِ مِلْكِهٖ لَمْ يُحَدَّ قَاذِفُهٗ لِفَوَاتِ الْعِفَّةِ وَهِيَ شَرْطُ الْإِحْصَانِ وَلِأَنَّ الْقَاذِفَ صَادِقٌ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ أَنَّ مَنْ وَطِيَ وَطْيًا حَرَامًا لِعَيْنِهٖ لَايَجِبُ الْحَدُّ بِقَذْفِهٖ، لِأَنَّ الزِّنَاءَ هُوَ الْوَطْيُ الْمُحَرَّمُ لِعَيْنِهٖ، وَإِنْ كَانَ مُحَرَّمًا لِغَيْرِهٖ يُحَدُّ، لِأَنَّهٗ لَيْسَ بِزِنًا فَالْوَطْيُ فِيْ غَيْرِ الْمِلْكِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أَوْ مِنْ وَجْهٍ حَرَامٌ لِعَيْنِهٖ، وَكَذَا الْوَطْيُ فِي الْمِلْكِ وَالْحُرْمَةُ مُؤَبَّدَةٌ، فَإِنْ كَانَتِ الْحُرْمَةُ مُؤَقَّتَةً فَالْحُرْمَةُ لِغَيْرِهٖ وَأَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُوْنَ الْحُرْمَةُ الْمُؤَبَّدَةُ ثَابِتَةً بِالْإِجْمَاعِ أَوْ بِالْحَدِيْثِ الْمَشْهُوْرِ لِتَكُوْنَ ثَابِتَةً مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ، بَيَانُهٗ أَنَّ مَنْ قَذَفَ رَجُلًا وَطِيَ جَارِيَةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اٰخَرَ فَلَاحَدَّ عَلَيْهِ لِانْعِدَامِ الْمِلْكِ مِنْ وَجْهٍ، وَكَذَا إِذَا قَذَفَ امْرَأَةً زَنَتْ فِيْ نَصْرَانِيَّتِهَا لِتَحَقُّقِ الزِّنَاءِ مِنْهَا شَرْعًا لِانْعِدَامِ الْمِلْكِ، وَلِهٰذَا وَجَبَ عَلَيْهَا الْحَدُّ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جس نے اپنے غیر کی ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی، اس لیے کہ عفت فوت ہے حالانکہ عفت احصان کی شرط ہے۔ اور اس لیے کہ قاذف سچا ہے اور اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ جس نے ایسی وطی کی جو حرام لعینہ ہو اس کے تہمت لگانے والے پر حد نہیں واجب ہوگی، کیوں کہ زنا اسی وطی کو کہتے ہیں جو حرام لعینہ ہو اور اگر وطی حرام لغیرہ ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی، کیوں کہ یہ زنا نہیں ہے وہ وطی جو من کل وجہ یا من وجہ غیر ملک میں ہو وہ حرام لعینہ ہے نیز وہ وطی جو ملک میں ہو لیکن حرمت مؤبد ہو (تو یہ بھی حرام لعینہ ہے) اور اگر حرمت موقت ہو تو حرمت لغیرہ ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ حرمتِ موبدہ بالاتفاق ثابت ہو یا حدیثِ مشہور سے ثابت ہوتا کہ بغیر شک کے حرمت ثابت ہوجائے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ جس نے کسی ایسے شخص پر تہمت لگائی جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اس کے اور دوسرے شخص کے مابین مشترک ہوتو اس پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ من وجہ ملکیت معدوم ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے ایسی عورت پر تہمت لگائی جس نے اپنی نصرانیت کے زمانے میں زنا کیا تھا تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، کیوں کہ اس عورت سے شرعاً زنا متحقق ہو چکا ہے، اس لیے کہ ملکیت معدوم ہے اسی لیے عورت پر حد واجب ہوگی۔

اللغات:

﴿عفّة﴾ پاک دامنی۔ ﴿مؤبّدة﴾ ابدی، ہمیشہ کی۔ ﴿موقت﴾ مقررہ وقت کی۔

حرام وطی کے مرتکب کو زانی کہنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی ملکیت میں حرام وطی کرلی خواہ یہ حرمت من کل وجہ ہو جیسے اجنبیہ عورت سے وطی کرنا یا من وجہ حرام ہو جیسے مشترکہ باندی سے وطی کرنا اور اگر کوئی شخص اس واطی پر زنا کی تہمت لگادے تو قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی، اس لیے کہ مقذوف میں عفت معدوم ہے حالانکہ مقذوف کے محصن ہونے کے لیے عفت شرط ہے اور چوں کہ حرام وطی ہوئی ہے، اس لیے قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور قذف صادق پر حد نہیں اترتی۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ اس سلسلے میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حرام وطی کرنے والے پر تہمت لگانا موجبِ حد نہیں ہے، کیوں کہ حرام وطی صریح زنا ہے اور حرام لعینہ ہے، لیکن اگر وطی حرام لعینہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو جیسے اپنی حائضہ یا نفساء بیوی سے وطی کرنا یا اپنی مجوسیہ یا مکاتبہ باندی سے وطی کرنا تو اس وطی کے واطی پر تہمت لگانا موجب حد ہوگا۔ حرمتِ موبدہ کے لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شرط لگادی ہے کہ وہ اجماع سے ثابت ہو جیسے اپنے باپ کی موطوءۃ سے نکاح یا ملکِ یمین کے ذریعے وطی کرنا بالاجماع حرام ہے یا بغیر گواہوں کے نکاح کی ہوئی عورت سے وطی کرنا حدیث لا نکاح إلاّ بالشهود کی وجہ سے حرام ہے اب اگر حرمت ان دونوں وجہوں میں سے کسی وجہ سے ثابت ہوتو وہ یقینی طور پر ثابت ہوگی اور موجب حد ہوگی۔

و کذا إذا الخ فرماتے ہیں کہ ایک عورت جب نصرانی تھی اس وقت اس سے زنا صادر ہوا تھا پھر اسلام لانے کے بعد اس پر کسی نے زنا کی تہمت لگائی تو قاذف پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ اس عورت سے شرعاً زنا ثابت ہو چکا ہے، اس لیے کہ زنا تمام ادیان میں حرام ہے اور اس پر زانی کی ملکیت بھی نہیں ہے اس لیے قاذف اپنے قذف میں سچا ہے لہٰذا اس پر حد واجب نہیں ہوگی، لیکن اس عورت پر حد ہوگی۔

وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا وَطِيَ أَمَتَهُ وَهِيَ مَجُوْسِيَّةٌ أَوْ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ أَوْ مُكَاتَبَةٌ لَهُ فَعَلَيْهِ الْحَدُّ، لِأَنَّ الْحُرْمَةَ مَعَ قِيَامِ الْمِلْكِ وَهِيَ مُوَقَّتَةٌ فَكَانَتِ الْحُرْمَةُ لِغَيْرِهِ فَلَمْ يَكُنْ زِنَاءٌ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ وَطْيَ الْمُكَاتَبَةِ يُسْقِطُ الْإِحْصَانَ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، لِأَنَّ الْمِلْكَ زَائِلٌ فِيْ حَقِّ الْوَطْيِ وَلِهٰذَا يَلْزَمُهُ الْعُقْرُ بِالْوَطْيِ وَنَحْنُ

نَقُولُ مِلْكُ الذَّاتِ بَاقٍ وَالْحُرْمَةُ لِغَيْرِهٖ، إِذْ هِيَ مُوَقَّتَةٌ، وَلَوْقَذَفَ رَجُلًا وَطِئَ أَمَتَهٗ وَهِيَ أُخْتُهٗ مِنَ الرِّضَاعَةِ لَايُحَدُّ، لِأَنَّ الْحُرْمَةَ مُؤَبَّدَةٌ وَهٰذَا هُوَ الصَّحِيْحُ، وَلَوْ قَذَفَ مُكَاتَبًا وَتَرَكَ وَفَاءً لَا حَدَّ عَلَيْهِ لِتَمَكُّنِ الشُّبْهَةِ فِي الْحُرِّيَّةِ لِمَكَانِ اخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ، وَلَوْ قَذَفَ مَجُوْسِيًّا تَزَوَّجَ بِأُمِّهٖ ثُمَّ أَسْلَمَ يُحَدُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَقَالَا لَا حَدَّ عَلَيْهِ، وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى أَنْ تَزَوَّجَ الْمَجُوْسِيُّ بِالْمَحَارِمِ لَهٗ حُكْمُ الصِّحَّةِ فِيْمَا بَيْنَهُمْ عِنْدَهٗ خِلَافًا لَهُمَا، وَقَدْ مَرَّ فِي النِّكَاحِ، وَإِذَا دَخَلَ الْحَرْبِيُّ دَارَنَا بِأَمَانٍ فَقَذَفَ مُسْلِمًا حُدَّ، لِأَنَّ فِيْهِ حَقَّ الْعَبْدِ وَقَدِ الْتَزَمَ إِيْفَاءَ حُقُوْقِ الْعِبَادِ، وَلِأَنَّهٗ طَمَعَ فِيْ أَنْ لَّايُؤْذٰى فَيَكُوْنُ مُلْتَزِمًا أَنْ لَا يُؤْذِيَ وَمُوْجَبُ أَذَاهُ.

ترجمہ: اگر کسی نے ایسے شخص پر تہمت لگائی جس نے اپنی مجوسیہ باندی سے وطی کی ہو یا اپنی حائضہ بیوی یا مکاتبہ سے وطی کی تو اس پر حد ہوگی، کیوں کہ قیام ملک کے باوجود یہ وطی حرام ہے لیکن چوں کہ حرمت موقت ہے اس لیے یہ وطی حرام لغیرہ ہوگی اور زنا نہیں ہوگی، حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ مکاتب کی وطی احصان ساقط کردیتی ہے اور یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، اس لیے کہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہو چکی ہے، اس لیے وطی کی وجہ سے واطی پر عقر لازم آتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ ملکیت ذات باقی ہے اور اس کی حرمت لغیرہ ہے، اس لیے کہ وہ موقت ہے۔

اگر کسی نے ایسے آدمی پر تہمت لگائی جس نے اپنی باندی سے وطی کی اور وہ باندی اس کی رضاعی بہن ہو تو قاذف پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ اس کی حرمت ابدی ہے یہی صحیح ہے، اگر کسی نے ایسے مکاتب پر تہمت لگائی جو مر گیا اور بدلِ کتابت کی ادائیگی کے بقدر مال چھوڑا ہو تو قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی، کیوں کہ مکاتب کی حریت میں حضرات صحابۂ کرام کے اختلاف کی وجہ سے شبہہ ہو گیا ہے۔ اگر کسی نے ایسے مجوسی پر تہمت لگائی جس نے اپنی ماں سے شادی کی تھی پھر وہ اسلام لے آیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اس پر حد نہیں ہے۔ یہ اختلاف اس صورت پر مبنی ہے کہ محارم کے ساتھ مجوسی کے نکاح کو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صحت کا درجہ حاصل ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا اختلاف ہے۔ اور کتاب النکاح میں یہ بحث گذر چکی ہے۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام آیا اور اس نے کسی مسلمان پر تہمت لگا دی تو اسے حد ماری جائے گی، کیوں کہ قذف میں حق العبد ہے اور حربیٔ مستامن نے حقوق العباد ادا کرنے کا التزام کیا ہے۔ اور اس لیے کہ حربیٔ مستامن کی خواہش یہ ہے کہ اسے ایذاء نہ دی جائے تو وہ اس بات کا التزام کرنے والا ہوگا کہ خود بھی کسی کو ایذاء نہ دے اور نہ ہی ایذاء دینے والا کوئی کام کرے۔

اللغات:

﴿موقّتة﴾ ایک وقت تک محدود۔ ﴿عقر﴾ غیر موجب حد ناجائز وطی کا جرمانہ۔ ﴿أخت﴾ بہن۔ ﴿لایؤذیٰ﴾ تکلیف نہ دیا جائے۔ ﴿موجب﴾ سبب۔

مذکورہ بالا مسئلے کی مستثنیات:

قذف اور حد قذف سے متعلق یہاں پانچ مسئلے مذکور ہیں۔ اور یہ مسئلے درحقیقت ماقبل والی عبارت میں وطی کے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ ہونے کی مثالوں سے متعلق ہیں چنانچہ اگر کسی نے اپنی مجوسیہ باندی سے وطی کی یا اپنی حائضہ بیوی سے وطی یا مکاتبہ باندی سے وطی کی اور کسی نے اس پر زنا کی تہمت لگائی تو قاذف پر حد ہوگی، کیوں کہ ان صورتوں میں اگر چہ وطی حرام ہے، لیکن موطوءۃ میں واطی کی ملکیت قائم ہے، اس لیے یہ حرمت لغیرہ ہوگی اور واطی کی وطی زنا نہیں ہوگی لہٰذا قاذف اپنی تہمت میں کاذب اور جھوٹا ہوگا اور اس کا قذف موجب حد ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ مکاتبہ سے وطی کرنے پر احصان ختم ہوجاتا ہے، کیوں کہ مکاتبہ باندی کے حق میں اس کے مولیٰ کی ملکیت زائل ہوچکی ہے، اسی لیے تو مکاتبہ سے وطی کرنے پر مولیٰ کے ذمے عقر واجب ہوتا ہے، اگر اس پر مولیٰ کی ملکیت ہوتی تو مولیٰ پر ہرگز عقر واجب نہ ہوتا، لہٰذا مکاتبہ سے مولیٰ وطی زنا ہوگی اور قاذف پر حد واجب ہوگی، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مکاتبہ کی ذات پر مولیٰ کو ملکیت حاصل ہے اور اس کے حق میں وطی کی حرمت موقتہ ہے موبدہ نہیں ہے، کیوں کہ حرمت لغیرہ ہے اور حرمتِ موقتہ سے زنا ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے واطی کے قاذف ہونے پر حد ہوگی۔

(۲) اگر کسی نے ایسی باندی سے وطی کرلی جو اس کی رضاعی بہن تھی تو اس کے قاذف پر حد نہیں ہوگی، اس لیے کہ رضاعی بہن کی حرمت حرمتِ موبدہ ہے اور اس سے وطی کرنا زنا ہے اور قاذف اپنے قذف میں صادق ہے۔

(۳) ایک شخص نے مکاتب پر زنا کی تہمت لگائی اور مکاتب نے بدلِ کتابت کی ادائیگی کے بقدر مال چھوڑا تھا تو اس کے قاذف پر بھی حد نہیں ہوگی، کیوں کہ حضرات صحابہؓ کے مابین مکاتب کی حریت میں اختلاف تھا چنانچہ حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم اس کے آزاد ہوکر مرنے کے قائل تھے اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس کے غلام باقی رہ کر مرنے کے حق میں تھے اور اس اختلاف نے اس کے قاذف کی حد میں شبہہ پیدا کردیا اور حدود شبہہ سے ساقط ہوجاتی ہیں۔

(۴) اگر کسی شخص نے ایسے مجوسی پر زنا کی تہمت لگائی جس نے مجوسیت کے زمانے میں اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کرلی پھر وہ اسلام لے آیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قاذف پر حد لگائی جائے گی، لیکن حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس پر حد نہیں ہوگی، کیوں کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مجوسیوں کا محارم سے نکاح صحیح نہیں ہے، اس لیے واطی کا فعل زنا ہوگا اور قاذف اپنے قذف میں سچا ہوگا اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں محارم سے مجوسیوں کا نکاح صحیح ہے، لہٰذا واطی کی وطی زنا نہیں ہوگی اور قاذف اپنے قذف میں کاذب ہوگا فیحد۔

(۵) ایک حربی امان لے کر دارالاسلام آیا اور وہاں اس نے کسی مسلمان کو تہمت لگائی تو اسے حد ماری جائے گی، کیوں کہ قذف حق العبد ہے اور حربیٔ مستامن نے حقوق العباد کی پاسداری کا عہد کیا ہے، لہٰذا اس کی پامالی کرنے پر اسے سزاء دی جائے گی، دوسری دلیل یہ ہے کہ امان لے کر حربی نے یہ خواہش ظاہر کی ہے کہ اسے کوئی تکلیف نہ پہنچائے اور اس کی یہ خواہش اسی وقت پوری ہوگی جب وہ نہ تو دوسروں کو تکلیف پہنچائے اور نہ ہی کوئی ایسی حرکت کرے جس سے دوسروں کو تکلیف ہو۔

وَإِذَا حُدَّ الْمُسْلِمُ فِي قَذْفٍ سَقَطَتْ شَهَادَتُهُ وَإِنْ تَابَ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ تُقْبَلُ إِذَا تَابَ وَهِيَ تُعْرَفُ فِي

الشَّهَادَاتِ، وَإِذَا حُدَّ الْكَافِرُ فِي قَذْفٍ لَمْ يَجُزْ شَهَادَتُهُ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ، لِأَنَّ لَهُ الشَّهَادَةَ عَلَى جِنْسِهِ فَتُرَدُّ تَتِمَّةً لِحَدِّهِ، فَإِنْ أَسْلَمَ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ عَلَيْهِمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِيْنَ، لِأَنَّ هٰذِهِ شَهَادَةٌ اسْتَفَادَهَا بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَلَمْ تَدْخُلْ تَحْتَ الرَّدِّ، بِخِلَافِ الْعَبْدِ إِذَا حُدَّ حَدَّ الْقَذْفِ ثُمَّ أُعْتِقَ حَيْثُ لَاتُقْبَلُ شَهَادَتُهُ، لِأَنَّهُ لَاشَهَادَةَ لَهُ أَصْلًا فِي حَالِ الرِّقِّ فَكَانَ رَدُّ شَهَادَتِهِ بَعْدَ الْعِتْقِ مِنْ تَمَامِ حَدِّهِ، فَإِنْ ضُرِبَ سَوْطًا فِي قَذْفٍ ثُمَّ أَسْلَمَ ثُمَّ ضُرِبَ مَابَقِيَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ، لِأَنَّ رَدَّ الشَّهَادَةِ يُتَمِّمُ لِلْحَدِّ فَيَكُوْنُ صِفَةً لَهُ وَالْمُقَامُ بَعْدَ الْإِسْلَامِ بَعْضُ الْحَدِّ فَلَايَكُوْنُ رَدُّ الشَّهَادَةِ صِفَةً لَهُ وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ تُرَدُّ شَهَادَتُهُ، إِذِ الْأَقَلُّ تَابِعٌ لِلْأَكْثَرِ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ.

ترجمہ: اگر کسی پر تہمت لگانے کی وجہ سے کسی مسلمان کو حد لگائی گئی تو اس کی شہادت ساقط ہوجائے گی اگر چہ اس نے توبہ کرلی ہو، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ توبہ کر لینے کے بعد اس کی شہادت مقبول ہوگی۔ یہ مسائل کتاب الشہادات میں معلوم ہوں گے۔ اور اگر کسی قذف میں کافر پر حد جاری کی گئی تو ذمیوں کے خلاف اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ اگر چہ ذمی کو اس کی ہم جنس پر شہادت کا حق ہے، لیکن اس کی حد پوری کرنے کے لیے یہ شہادت مردود ہوگی، پھر اگر وہ اسلام لے آئے تو اس کی شہادت ذمیوں اور مسلمانوں دونوں فریق کے خلاف مقبول ہوگی، کیوں کہ یہ شہادت اسے اسلام کے بعد حاصل ہوئی ہے تو یہ رد ہونے میں داخل نہیں ہوگی۔ برخلاف غلام کے جب اس پر حد قذف لگائی گئی پھر وہ آزاد کردیا تو اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ بہ حالتِ رقیت اسے گواہی کا حق ہی نہیں تھا لہٰذا عتق کے بعد اس کی شہادت کا مردود ہونا اسکی تمامیتِ حد میں سے ہوگا۔

پھر اگر کسی تہمت میں کافر کو ایک درہ مارا گیا پھر وہ اسلام لے آیا اس کے بعد باقی درے مارے گئے تو اس کی شہادت جائز ہوگی، اس لیے کہ شہادت کا مردود ہونا حد کو پورا کرنے والا ہے، لہٰذا یہ رد ہونا اس کی صفت بن جائے گا اور اسلام کے بعد چوں کہ وہ بعض حد ہی کا محل ہے لہٰذا شہادت رد کرنا اس کی صفت نہیں بنے گا، حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کی شہادت مردود ہوگی، اس لیے کہ اکثر اقل کے تابع ہوتا ہے، لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے۔

اللغات:

﴿حدّ﴾ حد لگائی گئی۔ ﴿سقطت﴾ ساقط ہوجائے گی۔ ﴿تردّ﴾ رد کردی جائے گی۔ ﴿رقّ﴾ غلامی۔ ﴿سوط﴾ کوڑا۔ ﴿مُتِمّ﴾ پورا کرنے والا۔

محدود فی القذف کی شہادت ساقط ہونا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی پر تہمت لگانے کے جرم میں کسی مسلمان پر حد لگائی گئی تو ہمارے یہاں اس محدود کی شہادت مقبول نہیں ہوگی اگر چہ اس نے توبہ کرلی ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ توبہ کرنے کے بعد اس کی شہادت مقبول ہوگی، اس کے برخلاف اگر کسی پر تہمت لگانے کی وجہ سے کافر پر حد جاری کی گئی تو ذمیوں کے خلاف اس کی شہادت جائز نہیں ہوگی، کیوں کہ اگر چہ کافر ذمی اور

کافر کے خلاف گواہی دینے کا حق ہے، لیکن اس کے محدود ہونے کی وجہ سے تمامیتِ حد کے پیش نظر اس کی شہادت مردود ہوگی، ہاں اگر حد قذف کے بعد ذمی مسلمان ہوجائے تو اب مسلم اور کافر سب کے خلاف اس کی شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ اب اسے اسلام کی وجہ سے حقِ شہادت حاصل ہوا ہے اور یہ شہادت اس شہادت کے علاوہ ہے جو اسے بحالت کفر حاصل تھی اور اہل ذمہ مسلمانوں کے تابع ہیں اس لیے اہل اسلام کی شہادت اس رد کے تحت داخل نہیں ہوگی جو اہل ذمہ میں سے ہونے پر ذمی کو حاصل تھی ورنہ تابع کا متبوع ہونا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر غلام کو حد قذف لگائی گئی پھر وہ آزاد کردیا گیا تو بعد العتق بھی اس کی شہادت مردود ہوگی، کیوں کہ بحالتِ رق تو اس شہادت کا حق ہی حاصل نہیں تھا، لہٰذا بعد العتق جب اسے یہ حق حاصل ہوا تو تتمۂ حد کے طور پر اس کی شہادت رد کردی جائے گی۔

فإن ضُرب الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک کافر پر قذف کی وجہ سے حد جاری کی گئی یعنی اسے دس بیس کوڑے مارے گئے پھر وہ مسلمان ہوگیا اس کے بعد باقی درّے مارے گئے تو اب اس کی شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ اس کی شہادت کو رد کرنا اس کے حق میں حد کو مکمل کرنے کا سبب ہے لہٰذا یہ رد حد کی صفت ہوگا لیکن اسلام لانے کے بعد چوں کہ اسے حد کا کچھ حصہ ہی مارا جائے گا اس لیے شہادت کو رد کرنا حد کی صفت نہیں بنے گا لہٰذا بعد الاسلام اس کی شہادت مردود نہیں ہوگی، البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسلام کے لانے کے بعد بھی اس کی شہادت مردود ہوگی، کیوں کہ اسلام لانے سے پہلے جو حد ماری گئی ہے وہ کم ہے اور اسلام لانے کے بعد حد کا حصہ زیادہ ہے اور کم زیادہ کے تابع ہوتا ہے، اس لیے ایسا سمجھا جائے گا کہ اسے اسلام لانے کے بعد ہی پوری حد لگائی گئی ہے اور اگر بعد الاسلام پوری حد لگائی جاتی تو اس کی شہادت مردود ہوتی اس لیے صورت مسئلہ میں بھی اس کی شہادت مردود ہوگی، صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قول اول ہی اصح اور معتمد ہے۔

قَالَ وَمَنْ قَذَفَ أَوْ زَنٰى أَوْ شَرِبَ غَيْرَ مَرَّةٍ فَحُدَّ فَهُوَ لِذٰلِكَ كُلِّهٖ، أَمَّا الْاٰخَرَانِ فَلِأَنَّ الْمَقْصَدَ مِنْ إِقَامَةِ الْحَدِّ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى الْإِنْزِجَارُ وَاحْتِمَالُ حُصُوْلِهٖ بِالْأَوَّلِ قَائِمٌ فَيَتَمَكَّنُ شُبْهَةُ فُوَاتِ الْمَقْصُوْدِ فِي الثَّانِي، وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا زَنٰى وَقَذَفَ وَسَرِقَ وَشَرِبَ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ غَيْرُ الْمَقْصُوْدِ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَا يَتَدَاخَلُ، وَأَمَّا الْقَذْفُ فَالْمَغَلَّبُ فِيْهِ عِنْدَنَا حَقُّ اللّٰهِ فَيَكُوْنُ مُلْحَقًا بِهِمَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ إِنِ اخْتَلَفَ الْمَقْذُوْفُ أَوِ الْمَقْذُوْفُ بِهٖ وَهُوَ الزِّنَاءُ لَايَتَدَاخَلُ، لِأَنَّ الْمُغَلَّبَ فِيْهِ حَقُّ الْعَبْدِ عِنْدَهٗ.

ترجمہ: اگر کسی نے کئی بار تہمت لگائی یا کئی مرتبہ زنا کیا اور کئی دفعہ شراب پی اور اسے ایک حد ماری گئی تو یہ حد سب کی طرف سے کافی ہوگی۔ رہی زنا کاری اور شراب نوشی تو اس لیے کہ حق اللہ والی حد قائم کرنے کا مقصد انزجار ہے اور پہلی مرتبہ اقامتِ حد سے یہ مقصد حاصل ہونے کا احتمال ہے، لہٰذا دوسری مرتبہ حد جاری کرنے میں فواتِ مقصود کا شبہہ ہوگا، اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب اس نے زنا کیا، بہتان لگائی، چوری کی اور شراب پیا، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک سے وہ مقصد ہے جو دوسرے سے الگ ہے

لہٰذا حد میں تداخل نہیں ہوگا۔ اور رہی قذف تو اس میں ہمارے یہاں حق اللہ غالب ہے، لہٰذا یہ بھی زنا اور شراب نوشی سے ملحق ہوگی۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر مقذوف الگ ہو یا مقذوف بہ الگ ہو یعنی زنا تو حد میں تداخل نہیں ہوگا، کیوں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں زنا میں حق العبد غالب ہے۔

اللغاتُ:

﴿شرب﴾ شراب پی۔ ﴿انزجار﴾ روکنا، ڈرانا۔ ﴿سرق﴾ چوری کی۔

کئی بار کی جنایت کے لیے ایک ہی حد لگانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کئی مرتبہ تہمت لگائی یا کئی مرتبہ زنا کیا یا کئی دفعہ شراب پیا اور اسے ایک ہی حد لگائی گئی تو وہ تمام جرائم کے لیے کافی ہے، قذف کا معاملہ تو واضح ہے اور زنا اور شراب نوشی میں ایک حد کافی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ حدود جو خالص حق اللہ ہیں ان کو قائم کرنے کا مقصد انزجار ہے اور ایک مرتبہ حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے اس لیے دوبارہ حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا، بلکہ حصول مقصد میں شبہہ ہوگا، اس لیے دوبارہ حد نہیں قائم کی جائے گی۔
اس کے برخلاف اگر کسی نے زنا کیا، تہمت بھی لگائی، چوری بھی کی اور شراب بھی پی تو اسے ہر ہر جرم کے عوض الگ الگ حد ماری جائے گی اور ایک ہی حد سب کے لیے کافی نہیں ہوگی، کیوں کہ ہر ہر جرم دوسرے سے الگ ہے اور ہر ایک کا مقصود بھی علاحدہ ہے۔ رہا مسئلہ حد قذف کا تو اس میں ہمارے یہاں حق اللہ غالب ہے، لہٰذا وہ زنا اور شراب نوشی کے ساتھ ملحق ہوجائے گی اور اس میں تداخل ہوجائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مقذوف مختلف ہو مثلاً کسی نے سلیم پر بھی تہمت لگائی اور سلمان پر بھی نیز مقذوف بہ مختلف ہو مثلاً قاذف نے تہمت لگائی کہ سلیم نے دو عورتوں سے زنا کیا ہے تو اس صورت میں ان کے یہاں دو حد واجب ہوں گی اور حد میں تداخل نہیں ہوگا، کیوں کہ زنا میں ان کے یہاں حق العبد غالب ہے۔

فَصْلٌ فِي التَّعْزِيرِ

یہ فصل احکام تعزیر کے بیان میں ہے

اس سے پہلے ان حدود کو بیان کیا گیا ہے جو کتاب وسنت سے جیسی قوی دلیل ثابت شدہ زواجر ہیں اور اس فصل میں ان زواجر کا بیان ہے جو کتاب وسنت سے چھوٹی دلیل سے ثابت ہیں۔

وَمَنْ قَذَفَ عَبْدًا أَوْ أَمَةً أَوْ أُمَّ وَلَدٍ أَوْ كَافِرًا بِالزِّنَاءِ عُزِّرَ، لِأَنَّهُ جِنَايَةُ قَذْفٍ وَقَدِ امْتَنَعَ وُجُوْبُ الْحَدِّ لِفَقْدِ الْإِحْصَانِ فَوَجَبَ التَّعْزِيْرُ، وَكَذَا إِذَا قَذَفَ مُسْلِمًا بِغَيْرِ الزِّنَاءِ فَقَالَ يَا فَاسِقُ أَوْ يَا كَافِرُ أَوْ يَا خَبِيْثُ أَوْ يَاسَارِقُ، لِأَنَّهُ اٰذَاهُ وَأَلْحَقَ الشَّيْنَ بِهِ، وَلَا مَدْخَلَ لِلْقِيَاسِ فِي الْحُدُوْدِ فَوَجَبَ التَّعْزِيْرُ إِلَّا أَنَّهُ يَبْلُغُ بِالتَّعْزِيْرِ غَايَتَهُ فِي الْجِنَايَةِ الْأُوْلٰى، لِأَنَّهُ مِنْ جِنْسِ مَايَجِبُ بِهِ الْحَدُّ، وَفِي الْوَجْهِ الثَّانِي الرَّأْيُ إِلَى الْإِمَامِ، وَلَوْ قَالَ يَا حِمَارُ أَوْ يَا خِنْزِيْرُ لَمْ يُعَزَّرْ، لِأَنَّهُ مَا أَلْحَقَ الشَّيْنَ بِهِ لِلتَّيَقُّنِ بِنَفْيِهِ، وَقِيْلَ فِي عُرْفِنَا يُعَزَّرُ لِأَنَّهُ يُعَدُّ سَبًّا وَقِيْلَ إِنْ كَانَ الْمَسْبُوْبُ مِنَ الْأَشْرَافِ كَالْفُقَهَاءِ وَالْعَلَوِيَّةِ يُعَزَّرُ لِأَنَّهُ يَلْحَقُهُمُ الْوَحْشَةُ بِذٰلِكَ، وَإِنْ كَانَ مِنَ الْعَامَّةِ لَايُعَزَّرُ، وَهٰذَا أَحْسَنُ، وَالتَّعْزِيْرُ أَكْثَرُهُ تِسْعَةٌ وَثَلَاثُوْنَ سَوْطًا وَأَقَلُّهُ ثَلَاثُ جَلَدَاتٍ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ يَبْلُغُ التَّعْزِيْرُ خَمْسًا وَسَبْعِيْنَ سَوْطًا، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهُ① عَلَیْہِ السَّلَامُ مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِيْ غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنَ الْمُعْتَدِيْنَ، وَإِذَا تَعَذَّرَ تَبْلِيْغُهُ حَدًّ فَأَبُوْحَنِيْفَةَ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٌ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ نَظَرًا إِلٰى أَدْنَى الْحَدِّ وَهُوَ الْعَبْدُ فِي الْقَذْفِ فَصَرَفَاهُ إِلَيْهِ وَذٰلِكَ أَرْبَعُوْنَ فَنَقَصَا مِنْهُ سَوْطًا، وَأَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ اعْتَبَرَ أَقَلَّ الْحَدِّ فِي الْأَحْرَارِ إِذِ الْأَصْلُ هُوَ الْحُرِّيَّةُ ثُمَّ نَقَصَ سَوْطًا فِيْ رِوَايَةٍ عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ وَهُوَ الْقِيَاسُ، وَفِيْ هٰذِهِ الرِّوَايَةِ نَقَصَ خَمْسَةً وَهُوَ مَاثُوْرٌ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللہُ عَنْہُ فَقَلَّدَهُ، ثُمَّ قَدَّرَ الْأَدْنٰى فِي الْكِتَابِ بِثَلَاثِ جَلَدَاتٍ، لِأَنَّ مَادُوْنَهَا لَايَقَعُ بِهِ الزَّجْرُ، وَذَكَرَ مَشَائِخُنَا أَنَّ أَدْنَاهُ عَلٰى مَا يَرَاهُ الْإِمَامُ يُقَدِّرُ بِقَدْرِ مَا يَعْلَمُ أَنَّهُ يَنْزَجِرُ، لِأَنَّهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ النَّاسِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ أَنَّهُ عَلٰى قَدْرِ عِظَمِ الْجُرْمِ وَصِغْرِهِ، وَعَنْهُ أَنَّهُ يَقْرُبُ كُلَّ نَوْعٍ مِنْ بَابِهِ فَيَقْرُبُ

اللَّمْسُ وَالْقُبْلَةُ مِنْ حَدِّ الزِّنَاءِ، وَالْقَذْفُ بِغَيْرِ الزِّنَاءِ مِنْ حَدِّ الْقَذْفِ

ترجمه: جس نے کسی غلام یا باندی یا امّ ولد یا کافر پر زنا کی تہمت لگائی تو اسے سزاء دی جائے گی، کیوں کہ یہ تہمت کا جرم ہے اور احصان مفقود ہونے کی وجہ سے حد کا وجوب ممتنع ہوگیا ہے۔ اس لیے تعزیر واجب ہوگی، ایسے ہی اگر کسی نے کسی مسلمان پر زنا کے علاوہ دوسری چیز کی تہمت لگائی اور یا فاسق یا یا کافر یا یا خبیث یا یا سارق کہا، کیوں کہ قاذف نے اسے تکلیف دی ہے اور عیب لگایا ہے اور حدود میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے اس لیے تعزیر واجب ہوگی لیکن پہلی جنایت (غیر محصن کو زناء کی تہمت لگانے) میں بہت سخت سزا دی جائے گی کیوں کہ یہ اسی جنس سے ہے جس کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے۔ اور دوسری صورت میں (سزاء کا معاملہ) امام کی رائے کے سپرد ہوگا۔ اور اگر کسی نے دوسرے کو کہا اے گدھے یا اے سوّر تو اسے سزاء نہیں دی جائے گی، کیوں کہ کہنے والے نے اسے عیب نہیں لگایا، اس لیے کہ مخاطب میں یہ چیزیں معدوم ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ہمارے عرف میں اس کی تعزیر کی جائے گی، کیوں کہ (ہمارے عرف میں) یہ گالی شمار ہوتی ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگر گالی دیا ہوا شخص شرفاء میں سے ہو جیسے فقہاء اور علوی خاندان کے لوگ تو قائل کو سزاء دی جائے گی، اس لیے کہ ان جملوں سے انھیں تکلیف ہوتی ہے۔ اور اگر مسبوب عام لوگوں میں سے ہو تو ساب کو سزا نہیں دی جائے گی، یہ قول احسن ہے۔

تعزیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار انتالیس کوڑے ہیں اور کم سے کم مقدار تین دُرّے ہیں، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعزیر کی اکثر مقدار ۷۵ کوڑے ہیں۔ اور اس سلسلے میں حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی اصل ہے جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پہنچادی وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے۔ اور تعزیر کو حد تک پہنچانا متعذر ہے تو حضرات طرفین ؒ نے حد کی ادنیٰ مقدار کو دیکھا اور وہ قذف میں غلام کی حد ہے لہٰذا ان حضرات نے تعزیر کو اسی مقدار کی طرف پھیر دیا اور یہ مقدار چالیس کوڑے ہیں اور اس میں ایک کوڑا کم کردیا۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے آزاد کی اقل حد کا اعتبار کیا ہے، کیوں کہ حریت ہی اصل ہے پھر ایک روایت میں اس میں سے ایک درہ کم کردیا یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے اور یہی قیاس بھی ہے۔ اور یہاں جو روایت مذکور ہے اس میں پانچ درّے کم کیا ہے، یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے لہٰذا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تقلید کرلی ہے۔

پھر کتاب میں ادنیٰ مقدار تین درّے بیان کی گئی ہے، کیوں کہ تین سے کم میں زجر نہیں حاصل ہوتا، ہمارے مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ تعزیر کی ادنیٰ مقدار امام کی رائے پر موقوف ہے اور جس مقدار سے امام انزجار متحقق سمجھے گا وہی متعین کردے گا، کیوں کہ لوگوں کے بدلنے سے انزجار بدلتا رہتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ یہ مقدار جرم کے چھوٹا بڑا ہونے پر موقوف ہے، انھی سے ایک روایت یہ ہے کہ ہر قسم کا جرم اس کے باب سے متعلق کیا جائے، لہٰذا چھونے اور بوسہ لینے کو زنا سے قریب مانا جائے گا اور غیر زناء کے قذف کو حد قذف سے قریب مانا جائے گا۔

اللغات:

﴿عزّر﴾ سخت سزا دی جائے گی۔ ﴿جناية﴾ جرم۔ ﴿فقد﴾ نہ ہونا، گم ہونا۔ ﴿سارق﴾ چور۔ ﴿شين﴾ عیب، برائی۔ ﴿غاية﴾ انتہاء، انجام۔ ﴿حمار﴾ گدھا۔ ﴿سبّ﴾ گالی۔ ﴿سوط﴾ کوڑا۔ ﴿معتدين﴾ حد سے تجاوز کرنے والا، سرکش۔ ﴿نقص﴾ کم کیا ہے۔ ﴿لمس﴾ چھونا۔ ﴿قبلة﴾ بوسہ، چوما۔

تخریج:

❶ رواہ البیہقی فی السنن الکبری، رقم الحدیث: ۱۷۵۸٤.

غیر محصن پر زنا کی تہمت لگانا:

مسئلہ یہ ہے کہ غیر محصن یعنی غلام یا کافر وغیرہ کو زنا کی تہمت لگانا احصان معدوم ہونے کی وجہ سے موجب حد نہیں ہے، بلکہ قاذف کو دوسری سزاء دی جائے گی، ایسے ہی اگر کسی محصن یعنی مسلم کو زنا کے علاوہ فسق، یا کفر یا چوری کی تہمت لگائی تو بھی قاذف کو سزاء دی جائے گی، کیوں کہ ان تہمات میں شریعت نے کوئی حد متعین نہیں کی ہے اس لیے قیاس سے ہم بھی کوئی حد مقرر نہیں کریں گے، البتہ قاذف کو سرزنش کی جائے گی اور غیر محصن کو زنا کی تہمت لگانے پر قاذف کو سخت سزاء دی جائے گی، کیوں کہ یہ موجب حد یعنی زنا کے قریب ہے اور زنا کی سزاء سخت ہے لہٰذا قریب من الزنا کی سزاء بھی سخت ہوگی۔ اور دوسری صورت یعنی فاسق اور چور کہنے کی صورت میں امام جو سزاء مناسب سمجھے گا وہ دے گا۔

ولو قال یا حمار الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کو گدھا یا سور کہا تو اسے سزا نہیں دی جائے گی، کیوں کہ یہ عیب نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بات تو طے ہے کہ جس کو کہا گیا ہے اس میں یہ باتیں نہیں ہیں، اس سلسلے میں دو قول اور بھی ہیں (۱) ایک قول یہ ہے کہ ہمارے (صاحب ہدایہ کے) عرف میں یہ گالی ہے اس لیے قائل کو سزاء دی جائے گی (۲) دوسرا قول جو صاحب ہدایہ کا ہے یہ ہے کہ اگر مخاطب شریف لوگوں میں سے مثلاً عالم یا مفتی وغیرہ ہو یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خانوادے سے تعلق رکھتا ہو تو قائل کو سزاء دی جائے گی، آگے عبارت میں تعزیر کی مقدار بیان کی گئی ہے جو واضح ہے۔ البتہ تعزیر کی ادنیٰ مقدار میں مشائخ ماوراء النہر کی رائے یہ ہے کہ یہ مقدار امام کی رائے پر موقوف ہے کیوں کہ لوگوں کی حالتیں اور عادتیں مختلف ہوتی ہیں اور کوئی دو چار کوڑے سے سدھر جاتا ہے اور کسی کو دس پندرہ کوڑے مارنے پڑتے ہیں، لہٰذا امام جس کے حسب حال جو مقدار مناسب سمجھے گا اس کے حق میں وہ مقدار تجویز کرے گا، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک تیسری روایت یہ ہے کہ ہر نوع کے جرم کو اس کے باب اور اس کی جنس سے قریب کیا جائے گا چنانچہ اگر کسی نے اجنبیہ کو بوسہ لیا یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا تو اسے تعزیر کے اکثر کوڑے لگائے جائیں گے اور غیر زنا کی تہمت لگانے مثلاً اے کافر، اے خبیث کہنے میں تعزیر کی ادنی مقدار جاری کی جائے اور تعزیر کے اقل کوڑے لگائے جائیں۔

قَالَ وَإِنْ رَأَى الْإِمَامُ أَنْ يَضُمَّ إِلَى الضَّرْبِ فِي التَّعْزِيرِ الْحَبْسَ فَعَلَ، لِأَنَّهُ صَلُحَ تَعْزِيرًا وَقَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ فِي الْجُمْلَةِ حَتّٰى جَازَ أَنْ يُكْتَفٰى بِهِ فَجَازَ أَنْ يُضَمَّ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا لَمْ يَشْرَعْ فِي التَّعْزِيْرِ بِالتُّهْمَةِ قَبْلَ ثُبُوْتِهِ كَمَا شَرَعَ فِي الْحَدِّ، لِأَنَّهُ مِنَ التَّعْزِيْرِ، قَالَ وَأَشَدُّ الضَّرْبِ التَّعْزِيْرِ، لِأَنَّهُ جَرَى التَّخْفِيْفُ فِيْهِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَدِ فَلَا يُخَفَّفُ مِنْ حَيْثُ الْوَصْفِ كَيْ لَا يُؤَدِّيْ إِلَى فَوَاتِ الْمَقْصُوْدِ، وَلِهٰذَا لَمْ يُخَفَّفْ مِنْ حَيْثُ التَّفْرِيْقِ عَلَى الْأَعْضَاءِ، قَالَ ثُمَّ حَدُّ الزِّنَاءِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالْكِتَابِ، وَحَدُّ الشُّرْبِ ثَبَتَ بِقَوْلِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ، وَلِأَنَّهُ أَعْظَمُ جِنَايَةً حَتّٰى شَرَعَ فِيْهِ الرَّجْمُ، ثُمَّ حَدُّ الشُّرْبِ لِأَنَّهُ سَبَبٌ مُتَيَقَّنٌ بِهِ، ثُمَّ حَدُّ الْقَذْفِ، لِأَنَّ سَبَبَهُ مُحْتَمَلٌ

لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ صَادِقًا، وَلِأَنَّهُ جَرَى فِيْهِ التَّغْلِيْظُ مِنْ حَيْثُ رَدِّ الشَّهَادَةِ فَلَايُغَلَّظُ مِنْ حَيْثُ الْوَصْفِ، وَمَنْ حَدَّهُ الْإِمَامُ أَوْ عَزَّرَهُ فَمَاتَ فَدَمُهُ هَدْرٌ، لِأَنَّهُ فَعَلَ مَافَعَلَ بِأَمْرِ الشَّرْعِ، وَفِعْلُ الْمَأْمُوْرِ لَايَتَقَيَّدُ بِشَرْطِ السَّلَامَةِ كَالْفَصَّادِ وَالْبَزَّاغِ، بِخِلَافِ الزَّوْجِ إِذَا عَزَّرَ زَوْجَتَهُ، لِأَنَّهُ مُطْلَقٌ فِيْهِ، وَالْإِطْلَاقُ يَتَقَيَّدُ بِشَرْطِ السَّلَامَةِ كَالْمُرُوْرِ فِي الطَّرِيْقِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ تَجِبُ الدِّيَةُ فِي بَيْتِ الْمَالِ، لِأَنَّ الْإِتْلَافَ خَطَأٌ فِيْهِ إِذِ التَّعْزِيْرُ لِلتَّأْدِيْبِ غَيْرُ أَنَّهُ تَجِبُ الدِّيَةُ فِي بَيْتِ الْمَالِ، لِأَنَّ نَفْعَ عَمَلِهِ يَرْجِعُ إِلَى عَامَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ فَيَكُوْنُ الْغُرْمُ فِي مَالِهِمْ قُلْنَا لَمَّا اسْتَوْفَى حَقَّ اللّٰهِ تَعَالَى بِأَمْرِهِ صَارَ كَأَنَّ اللّٰهَ أَمَاتَهُ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ فَلَايَجِبُ الضَّمَانُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر امام مناسب سمجھے تو تعزیر میں ضرب کے ساتھ حبس کو بھی شامل کرلے یعنی اس کے لیے ایسا کرنا صحیح ہے، کیوں کہ حبس تعزیر بننے کے لائق ہے اور کسی حد تک شریعت نے اسے بیان کیا ہے حتی کہ صرف حبس پر اکتفاء کرنا جائز ہے، لہٰذا اسے ضرب کے ساتھ ملانا بھی جائز ہوگا، اسی لیے تعزیر بالتہمت کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس مشروع نہیں ہے جیسا کہ حد میں مشروع ہے اس لیے کہ حبس تعزیر میں سے ہے۔ فرماتے ہیں کہ سخت ترین ضرب تعزیر میں ہوگی کیوں کہ عدد کے حوالے سے اس میں تخفیف ہوچکی ہے، لہٰذا وصف کے اعتبار سے تخفیف نہیں کی جائے گی تا کہ یہ تخفیف مقصود کے فوت ہونے کا سبب نہ بنے اسی لیے تو تفریق علی الأعضاء کے حوالے سے تخفیف نہیں کی گئی ہے۔

فرماتے ہیں پھر حد زنا ہے، کیوں کہ یہ قرآن مجید سے ثابت ہے جب کہ حد شرب حضرات صحابۂ کرام کے اجماع سے ثابت ہے، اور اس لیے کہ زنا بڑا جرم ہے حتی کہ اس میں رجم مشروع ہے، اس کے بعد حد شرب کا نمبر ہے، کیوں کہ اس کا سبب یقینی ہوتا ہے، پھر حد قذف کا نمبر ہے کیوں کہ قاذف کے سچا ہونے کے احتمال سے اس کا سبب محتمل ہوتا ہے اور اس لیے کہ ردّ شہادت کے حوالے سے اس میں تغلیظ جاری ہوچکی ہے، لہٰذا وصف کے اعتبار سے اس میں تغلیظ نہیں ہوگی۔

جسے امام نے حد لگائی یا اسے سزاء دی اور وہ شخص مرگیا تو اس کا خون معاف ہے کیوں کہ امام نے جو بھی کیا ہے بحکم شرع کیا ہے اور مامور کا فعل شرطِ سلامتی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا جیسے پچھنہ لگانے والا یا نشتر لگانے والا، برخلاف شوہر کے جب اس نے اپنی بیوی کو سزاء دی، کیوں کہ اسے تعزیر کی اجازت تو ہے، لیکن اجازتوں میں سلامتی کی شرط مقید ہوتی ہے جیسے راستہ سے گزرنا (مباح مقید بشرط السلامۃ ہے) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (محدود کی دیت) بیت المال پر واجب ہوگی، کیوں کہ تعزیر سے ہلاک کرنا خطأ ہے اس لیے کہ تعزیر تادیب کے لیے مشروع ہے تاہم اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی، کیوں کہ امام کے کام کی منفعت عام مسلمانوں کی ہوتی ہے لہٰذا اس کا تاوان بھی انھی کے مال میں واجب ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ جب امام نے اللہ کے حکم سے اس کا حق وصول تو گویا اللہ تعالیٰ نے بلا واسطہ محدود کو موت دی ہے، اس لیے امام پر ضمان نہیں واجب ہوگا۔

اللغات:

﴿یضمّ﴾ ساتھ ملا دے۔ ﴿حبس﴾ قید۔ ﴿تخفیف﴾ ہلکا کرنا۔ ﴿جنایۃ﴾ جرم۔ ﴿شُرب﴾ شراب نوشی۔

﴿لا یغلّظ﴾ سختی نہیں کی جائے گی۔ ﴿هدر﴾ بے صرف، بے دیت وقصاص۔ ﴿فصّاد﴾ فصد لگانے والا۔ ﴿بزّاغ﴾ جراح۔ ﴿مرور﴾ گزرنا۔ ﴿إتلاف﴾ ہلاک کرنا۔ ﴿غرم﴾ جرمانہ۔ ﴿استوفی﴾ وصول کرلیا۔ ﴿أماتهٗ﴾ ماردیا ہے، موت واقع کردی ہے۔

توضیح:

مسئلہ یہ ہے کہ تعزیر کی صورت میں اگر امام مصلحت سمجھے تو قاذف کو کوڑے مارنے کے ساتھ ساتھ قید بھی کردے، کیوں کہ حبس اور قید بھی تعزیر بننے کے لائق ہے جیسا کہ حضرت نبی اکرم ﷺ سے ایک شخص کو تعزیراً قید کرنا ثابت ہے، اسی لیے تعزیر میں صرف حبس پر اکتفاء کرنا بھی جائز ہے، حبس کے قابلِ تعزیر ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ تہمت کی وجہ سے اگر کوئی شخص مستحقِ تعزیر ہو تو تہمت ثابت ہونے سے پہلے قاذف کو حبس کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ قذف میں حبس آخری حد اور نہائی سزاء ہے اور اگر ثبوتِ تہمت سے پہلے ہم قاذف کو قید کردیں تو ادنیٰ گناہ کے مقابلے اعلیٰ سزاء قائم کرنا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے۔ اس کے برخلاف حد میں ثبوتِ حد سے پہلے بھی مشہود علیہ کو قید کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ حد یعنی زنا اور چوری کی آخری سزاء حبس نہیں ہے بلکہ اس سے بھی بڑی سزاء یعنی حد موجود ہے اس لیے زنا وغیرہ میں حبس کا معاملہ مساوی رہے گا اور سزاء اور گناہ کا تناسب برابر رہے گا۔

وأشد الضرب الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جن حدود میں کوڑے مارنا مشروع ہے ان میں سب سے تیز کوڑے تعزیر میں مارے جائیں گے، کیوں کہ تعزیر کے کوڑے دیگر حدود کے کوڑوں سے کم ہیں اور اقل جلدات کے حوالے سے ان میں تخفیف ثابت ہوچکی ہے، لہٰذا تخفیف بالضرب کے حوالے سے یہاں تخفیف نہیں کی جائے گی، اسی لیے تو تعزیر میں ایک ہی جگہ دھڑا دھڑ کوڑے لگائے جاتے ہیں اور ان میں تفریق نہیں کی جاتی۔ دوسرے نمبر پر زناء ہے، تیسرے نمبر پر حد شرب ہے اور چوتھے نمبر پر حد قذف ہے یعنی حد قذف کے کوڑے مذکورہ بالا تینوں حدوں کے مقابلے میں آہستہ لگائے جائیں گے، کیوں کہ قاذف کی شہادت مردود کرکے ویسے ہی اس کی کمر توڑ دی گئی ہے، لہٰذا کوڑے سخت مار کر اس کا جنازہ نہیں نکالا جائے گا۔

ومن حدّه الإمام الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام نے کسی قاذف پر حد جاری کی یا اسے سزاء دی اور اس حد یا سزاء کی وجہ سے وہ شخص مرگیا تو امام پر ضمان اور دیت نہیں واجب ہوگی، کیوں کہ امام نے اسے جو سزاء دی ہے وہ شریعت کے حکم سے دی ہے اور شریعت کی طرف سے مامور ہے اور مامور کے فعل میں سلامتی کی شرط ملحوظ نہیں ہوتی جیسے اگر کسی نے کسی کو پچھنہ لگایا یا جانور کو نشتر لگایا اور وہ آدمی یا جانور مرگیا تو فصّاد اور بزّاغ پر کچھ نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ وہ بھی مامور ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو سزاء دی اور وہ مرگئی تو شوہر پر ضمان واجب ہوگا، کیوں کہ اگرچہ شوہر کو تادیباً بیوی کو مارنے اور سزاء دینے کی اجازت ہے، لیکن یہ اجازت شرط سلامتی کے ساتھ مقید ہے جیسے راستے میں چلتے ہوئے شخص نے کسی کو ٹھوکر ماردی اور وہ مرگیا تو مارنے والا ضامن ہوگا، کیوں کہ راستے میں چلنا اگرچہ مباح ہے لیکن مقید بشرط السلامۃ ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محدود کے مرنے سے بیت المال پر اس کی دیت واجب ہوگی، اس لیے کہ تعزیر کا مقصد تادیب ہے، لیکن اس میں اتلاف خطأً ہے مگر اس خطأ کی دیت بیت المال اداء کرے گا، کیوں کہ جب امام کے کاموں کا نفع مسلمانوں کو ملتا ہے تو اس کے کاموں کا نقصان اور تاوان بھی وہی لوگ اداء کریں گے۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام نے اللہ کے حکم سے اس کا حق وصول کیا ہے تو اس وصولیابی میں موت واقع ہونا اللہ کی طرف منسوب ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اللہ نے بلا واسطہ اسے مارا ہے اور اس کی موت میں کسی کا ہاتھ نہیں ہے، اس لیے کسی پر بھی ضمان نہیں واجب ہوگا۔ **واللّٰہ أعلم بالصواب.**

اس سے پہلے ان زواجر کو بیان کیا گیا ہے جو حفاظتِ نفوس سے متعلق تھے اور یہاں سے اُن زواجر کو بیان کیا جارہا ہے جو حفاظتِ اموال سے متعلق ہیں اور یہ بات تو طے شدہ ہے کہ نفوس اموال سے مقدم ہیں لہٰذا بیان اور ذکر میں بھی انھیں اموال سے مقدم کر دیا گیا۔ (عنایہ و بنایہ: ۶/۳۷۴)

سرقہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی عبارت میں آرہے ہیں۔

قَالَ السَّرِقَةُ فِي اللُّغَةِ أَخْذُ الشَّيْءِ مِنَ الْغَيْرِ عَلٰى سَبِيْلِ الْخُفْيَةِ وَالْاِسْتِسْرَارِ وَمِنْهُ اِسْتِرَاقُ السَّمْعِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ﴾ (سورۃ الحجر: ۱۸) وَقَدْ زِيْدَتْ عَلَيْهِ أَوْصَافٌ فِي الشَّرِيْعَةِ عَلٰى مَا يَأْتِيْكَ بَيَانُهُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَالْمَعْنَى اللُّغَوِيُّ مُرَاعًى فِيْهَا اِبْتِدَاءً وَانْتِهَاءً، أَوِ ابْتِدَاءً لَا غَيْرُ كَمَا إِذَا نَقَبَ الْجِدَارَ عَلَى الْاِسْتِسْرَارِ، وَأَخَذَ الْمَالَ مِنَ الْمَالِكِ مُكَابَرَةً عَلَى الْجِهَارِ، وَفِي الْكُبْرٰى أَعْنِيْ قَطْعَ الطَّرِيْقِ مُسَارَقَةُ عَيْنِ الْإِمَامِ، لِأَنَّهُ هُوَ الْمُتَصَدِّيْ لِحِفْظِ الطَّرِيْقِ بِأَعْوَانِهِ، وَفِي الصُّغْرٰى مُسَارَقَةٌ عَيْنَ الْمَالِكِ أَوْ مَنْ يَقُوْمُ مَقَامَهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ سرقہ کے لغوی معنی ہیں چوری چھپے دوسرے کی کوئی چیز لینا، اسی سے استراق السمع ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''سوائے اس شیطان کے جو چوری چھپے سن لے'' اور سرقہ کے لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں عنقریب آپ کے سامنے ان کا بیان ہوگا۔ اور شرعی معنی میں ابتداءً اور انتہاءً دونوں اعتبار سے لغوی معنی ملحوظ ہیں یا صرف ابتداءً لغوی معنی ملحوظ ہیں جیسے کسی نے چپکے سے دیوار میں نقب لگائی اور مالک سے لڑ جھگڑ کر کھلم کھلا مال لے لیا۔ اور بڑی چوری یعنی ڈکیتی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے، کیوں کہ امام ہی اپنے لشکر کے ساتھ راستوں کی حفاظت کرتا ہے اور چھوٹی چوری میں مالک یا اس کے قائم مقام کی آنکھ کو

چرانا ہے۔

اللغات:

﴿سرقة﴾ چوری کرنا۔ ﴿أخذ﴾ لینا، پکڑنا۔ ﴿خفية﴾ چوری چھپے۔ ﴿استسرار﴾ چھپانا، چپکے سے کام کرنا۔ ﴿مراعی﴾ جس کا اعتبار کیا جاتا ہے، جس کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ ﴿نقب﴾ توڑا، سوراخ کیا۔ ﴿جدار﴾ دیوار۔ ﴿مکابرة﴾ جھگڑا کرنا، لڑنا۔ ﴿جهار﴾ علانیہ، کھلم کھلا۔ ﴿قطع الطريق﴾ ڈاکہ زنی۔ ﴿متصدّی﴾ درپیش ہونے والا، ذمے میں لیکر چلنے والا۔ ﴿أعوان﴾ واحد عون؛ مددگار۔

''سرقہ'' کے لغوی معانی اور اقسام:

اس عبارت میں سرقہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کیے گئے ہیں، چنانچہ سرقہ کے لغوی معنی ہیں چوری چھپکے کسی کا مال لینا اور استراق السمع یعنی چوری چھپکے کوئی بات سننا بھی اسی سے مشتق ہے اور سرقہ کے شرعی معنی بھی معنی لغوی سے ہم آہنگ ہیں البتہ اس میں یہ اضافہ ہے أخذ مال الغير على سبيل الخفية نصابا محرزا من غير تاويل ولا شبهة۔ یعنی کسی تاویل اور شبہہ کے بغیر خفیہ طور پر دوسرے کا مال لینا اور وہ مال بقدر نصاب سرقہ ہو اور محفوظ بھی ہو۔ (عنایہ) ویسے اس کی مزید تشریح آئندہ آرہی ہے، اور شرعی معنی میں ابتداءً اور انتہاءً دونوں اعتبار سے یا صرف ابتداءً میں لغوی معنی ملحوظ ہوتا ہے یعنی اس میں خفیہ طور پر مال لیا جاتا ہے۔ ابتداءً اور انتہاءً دونوں کی مثال یہ ہے کہ آدمی چپکے سے نقب لگائے اور خفیہ طریقے سے مال لے کر چلتا بنے۔ اور صرف ابتداءً معنی لغوی ملحوظ ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چپکے سے دیوار میں نقب لگائے اور پھر مالک کو معلوم ہو جائے تو اس سے لڑ جھگڑ کر کھلم کھلا اس کا مال لے بھاگے۔

وفي الكبرى الخ فرماتے ہیں کہ بڑی چوری یعنی ڈکیتی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے، کیوں کہ بڑی ڈکیتی عموماً بڑی جگہ انجام دی جاتی ہے اور راستوں اور محلوں کی حفاظت پر امام اور اس کی فوج مامور ہوتی ہے جب کہ گھر وغیرہ کی حفاظت خود صاحب خانہ کرتا ہے یا مثلاً شئ مرہون کی حفاظت مرتہن کرتا ہے، ودیعت کی حفاظت مستودع کرتا ہے اب اگر ان چیزوں کی چوری ہوتی ہے تو یہ مالک یا اس کے نائب یعنی مستودع اور مرتہن کی آنکھ میں دھول جھونکی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ فلاں کی چوری ہوئی ہے۔

قَالَ وَإِذَا سَرَقَ الْعَاقِلُ الْبَالِغُ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ أَوْ مَا يَبْلُغُ قِيمَتُهُ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ مَضْرُوْبَةً مِنْ حِرْزٍ لَاشُبْهَةَ فِيهِ وَجَبَ عَلَيْهِ الْقَطْعُ، وَالْأَصْلُ فِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا﴾ (سورة المائدہ: ۳۸) الْآيَةَ، وَلَابُدَّ مِنَ اعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَالْبُلُوْغِ، لِأَنَّ الْجِنَايَةَ لَايَتَحَقَّقُ دُوْنَهُمَا، وَالْقَطْعُ جَزَاءُ الْجِنَايَةِ، وَلَابُدَّ مِنَ التَّقْدِيرِ بِالْمَالِ الْخَطِيْرِ، لِأَنَّ الرَّغَبَاتِ تَفْتَرُّ فِي الْحَقِيْرِ، وَكَذَا أَخْذُهُ لَايَخْفٰى فَلَايَتَحَقَّقُ رُكْنُهُ وَلَاحِكْمَةُ الزَّجْرِ، لِأَنَّهُمَا فِيمَا يَغْلَبُ، وَالتَّقْدِيرُ بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ مَذْهَبُنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ التَّقْدِيرُ بِرُبُعِ دِيْنَارٍ، وَعِنْدَ مَالِكٍ

رحمۃ اللہ علیہ بِثَلَاثَةِ دَرَاهِمَ، لَهُمَا أَنَّ الْقَطْعَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم مَا كَانَ إِلَّا فِيْ ثَمَنِ الْمِجَنِّ، وَأَقَلُّ مَانُقِلَ فِيْ تَقْدِيْرِهٖ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ، وَالْأَخْذُ بِالْأَقَلِّ وَهُوَ الْمُتَيَقَّنُ بِهٖ أَوْلٰى غَيْرَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رحمۃ اللہ علیہ يَقُوْلُ كَانَتْ قِيْمَةُ الدِّيْنَارِ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم اِثْنَيْ عَشَرَ دِرْهَمًا وَالثَّلَاثَةُ رُبْعُهَا، وَلَنَا أَنَّ الْأَخْذَ بِالْأَكْثَرِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ أَوْلٰى اِحْتِيَالًا لِدَرْءِ الْحَدِّ، وَلِأَنَّ فِي الْأَقَلِّ شُبْهَةَ عَدَمِ الْجِنَايَةِ وَهِيَ دِرَائَةٌ لِلْحَدِّ وَقَدْ تَأَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ عليه السلام لَا قَطْعَ إِلَّا فِيْ دِيْنَارٍ أَوْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ، وَإِسْمُ الدَّرَاهِمِ يُطْلَقُ عَلَى الْمَضْرُوْبَةِ عُرْفًا فَهٰذَا يُبَيِّنُ لَكَ اشْتِرَاطَ الْمَضْرُوْبِ كَمَا قَالَ فِي الْكِتَابِ وَهُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ وَهُوَ الْأَصَحُّ رِعَايَةً لِكَمَالِ الْجِنَايَةِ حَتّٰى لَوْ سَرَقَ عَشَرَةً تِبْرًا قِيْمَتُهَا أَنْقَصُ مِنْ عَشَرَةٍ مَضْرُوْبَةٍ لَايَجِبُ الْقَطْعُ، وَالْمُعْتَبَرُ وَزْنُ سَبْعَةِ مَثَاقِيْلَ، لِأَنَّهُ الْمُتَعَارَفُ فِيْ عَامَّةِ الْبِلَادِ، وَقَوْلُهٗ أَوْ مَا يَبْلُغُ قِيْمَتُهٗ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ غَيْرَ الدَّرَاهِمِ يُعْتَبَرُ قِيْمَتُهٗ بِهَا وَإِنْ كَانَ ذَهَبًا، وَلَا بُدَّ مِنْ حِرْزٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ، لِأَنَّ الشُّبْهَةَ دَارِئَةٌ، وَسَنُبَيِّنُهٗ مِنْ بَعْدُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر عاقل بالغ نے دس درہم کی چوری کی یا ایسی چیز چرائی جس کی قیمت ڈھلے ہوئے دس دراہم کے برابر ہو، اور محفوظ مقام سے چوری کی ہو جس میں شبہہ نہ ہو تو سارق پر قطعِ ید واجب ہوگا۔ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی اصل ہے والسارق الآیۃ۔ اور عقل وبلوغ کا اعتبار کرنا ضروری ہے، کیوں کہ ان کے بغیر جنایت متحقق نہیں ہوتی اور قطع ید جنایت کی جزاء ہے۔ اور مال کثیر کو مقدر کرنا ضروری ہے، کیوں کہ مال حقیر میں دل چسپی بھی کم ہوتی ہے نیز کم مال کوئی پوشیدہ طور پر لیتا بھی نہیں ہے، لہٰذا سرقہ کا رکن متحقق نہیں ہوگا اور نہ زجر کی حکمت حاصل ہوگی اس لیے کہ حکمتِ زجر اس مال میں متحقق ہوتی ہے جو کثیر الوقوع ہوتا ہے۔ اور دس دراہم سے اندازہ کرنا ہمارا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ تقدیر چار دینار سے ہے اور امام مالکؒ کے یہاں یہ تقدیر تین دراہم سے ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ڈھال کی قیمت چرانے پر ہاتھ کاٹا جاتا تھا اور ڈھال کی قیمت کا اقل اندازہ تین درہم ہے۔ اور کم پر عمل کرنا اولیٰ ہے، اس لیے کہ اقل متیقن ہوتا ہے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک دینار کی قیمت بارہ دراہم تھی اور تین درہم اس کا ربع تھا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دفع حد کا حیلہ کرتے ہوئے اس باب میں اکثر کو اختیار کرنا اولیٰ ہے اور اس لیے کہ اقل میں عدم جنایت کا شبہہ ہے حالانکہ شبہہ حد کو ختم کر دیتا ہے اور حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے اس کی تائید ہوتی ہے ایک دینار یا دس دراہم ہی میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور لفظ دراہم عرفاً ڈھلے ہوئے سکے پر بولا جاتا ہے یہی عرف دراہم کے مضروب ہونے کی شرط کی وضاحت کرتا ہے جیسا کہ قدوری میں امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے یہی ظاہر الروایہ ہے اور یہی اصح ہے تاکہ کمالِ جنایت کی رعایت ہو سکے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے چاندی کا دس ٹکڑا چرایا جس کی قیمت دس ڈھلے ہوئے سکوں سے کم ہو تو قطع واجب نہیں ہوگا اور دراہم میں

سات مثقال والا وزن معتبر ہے کیوں کہ اکثر شہروں میں یہی وزن متعارف ہے۔ اور ماتن کا قول **أو ما يبلغ قيمته عشرة دراهم** اس بات کا اشارہ ہے کہ غیر دراہم کا اعتبار دراہم سے کی قیمت سے ہوگا اگر چہ وہ غیر سونا ہو اور ایسی محفوظ جگہ سے چرانا ضروری ہے جس میں شبہہ نہ ہو، کیوں کہ شبہہ حد کو ختم کر دیتا ہے۔ اور بعد میں ان شاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔

اللغات:

﴿سرق﴾ چوری کی۔ ﴿مضروبة﴾ ڈھلے ہوئے، مہرزدہ، سرکاری۔ ﴿حرز﴾ محفوظ مقام۔ ﴿جناية﴾ جرم۔ ﴿دون﴾ کم۔ ﴿تقدير﴾ مقدار مقرر کرنا۔ ﴿خطير﴾ عظیم، بڑی۔ ﴿تفتر﴾ کم ہوتی ہیں۔ ﴿مجن﴾ خود لوہے کی ٹوپی۔ ﴿درء﴾ ہٹانا، دور کرنا۔ ﴿أقل﴾ کمتر، اس سے کم۔ ﴿تبر﴾ سونے کا ٹکڑا۔

تخریج:

❶ رواه البخاري رقم الحديث: ٦٧٩٣.

❷ رواه الترمذي، تحت الرقم: ١٤٤٦.

قطع کا موجب بننے والی چوری کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ چوری کرنے پر اسی وقت چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا جب چور عاقل اور بالغ ہو کیوں کہ عقل اور بلوغ کے بغیر جنایت ہی متحقق نہیں ہوتی، اور اس نے ڈھلے ہوئے دس درہم نقد یا دس درہم مالیت کی چیز چرائی ہو اور ایسے محفوظ مقام سے چرائی ہو جس میں کوئی شبہہ اور شائبہ نہ ہو، اس کی اصل اور بنیاد یہ آیت کریمہ ہے **السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله** کہ اگر کوئی مرد اور عورت چوری کریں تو اس کے بدلے میں ان کا ہاتھ کاٹ لو اور یہ قطع ید ان کے کرتوت کی سزاء ہے، معلوم ہوا کہ قطع ید جنایتِ سرقہ کی جزاء اور سزاء ہے۔ اور اسی مال کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا جو کثیر ہو یعنی دراہم کے بقدر ہو، کیوں کہ اس سے کم کی چوری کم ہوتی ہے اور اگر ہوتی مال بھی ہے تو لوگ اس پر توجہ نہیں دیتے نیز کم مال خفیہ طور پر چرایا بھی نہیں جاتا اور جب خفیہ طور سے چرایا نہیں جائے گا تو کم میں سرقہ کا رکن یعنی چپکے سے لینا اور زجر و توبیخ کی حکمت بھی متحقق نہیں ہوگی اس لیے ہم نے یہ شرط لگا دی ہے کہ قطع ید کے لیے نصاب سرقہ یعنی کم از کم دس درہم یا اس کی مالیت کا مال چرانا ضروری ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چوتھائی دینار چرانے پر قطع ید ہوگا جب کہ امام مالکؒ کے یہاں تین دراہم کی چوری موجب حد و قطع ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ڈھال کی قیمت چرانے پر ہی ہاتھ کاٹا جاتا تھا اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقا في مجن قيمته ثلاثة دراهم**۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال چرانے پر ایک سارق کا ہاتھ کاٹ دیا تھا اور اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین درہم کی مالیت والی چوری موجب حد ہے، اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ تین اقل ہے اور اقل متعین ہوتا ہے، اس لیے اس پر عمل کرنا اولی ہے اور چوں کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک دینار ۱۲/ درہم کا ہوتا تھا اس لیے رُبع دینار تین درہم کا ہوگا گویا معنی اور مقصد کے لحاظ سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالکؒ دونوں کا قول ایک ہی ہے بس کرنسی کا فرق ہے۔

ولنا الخ اس سلسلے میں ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ لاقطع إلاّ في دينار أو عشرة دراهم۔ یعنی ایک دینار یا دس درہم سے کم میں قطع ید نہیں ہے یعنی قطع ید اسی صورت میں ہوگا جب ایک دینار کی چوری کی گئی ہو یا دس درہم کی اور اس سے کم میں قطع نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ ایک دینار یا دس دراہم ربع دینا یا تین دراہم سے زیادہ ہیں اور دفع حد کے لیے حیلہ کی خاطر اکثر پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، لہٰذا اس حوالے سے دس دراہم والا قول راجح ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ اقل یعنی ربع دینار یا تین دراہم کی چوری کی موجب حد ہونے میں اختلاف ہے ہم احناف اسے موجب حد نہیں مانتے جب کہ دس دراہم یا ایک دینار والی مقدار کو شوافع اور مالک سب تسلیم کرتے ہیں اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ متفق علیہ کو اختیار کرنا اولیٰ اور افضل ہے لہٰذا اس حوالے سے بھی دس درہم کی چوری کے موجب حد ہونے کا قول واضح ہے اور راجح ہوگا، اسی کو صاحب کتاب نے لأن في الأقل شبهة عدم الجناية الخ سے بیان کیا ہے۔

وإسم الدراهم الخ فرماتے ہیں کہ عرف میں مطلق دراہم سے ڈھلے ہوئے سکے مراد ہوتے ہیں اس لیے یہاں بھی دراہم سے ڈھلے ہوئے سکے ہی مراد ہوں گے، امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو مشروط قرار دیا ہے اور جنایت کے کامل اور موجب حد ہونے کے لیے یہ شرط ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے چاندی کے دس ٹکڑے چرالیا اور ان کی قیمت عشرة دراهم مضروبة سے کم ہو تو سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ باقی بات واضح ہے البتہ حرز سے مکان محرز ہے یعنی مسروقہ چیز ایسی جگہ ہو کہ جہاں بغرض حفاظت چیزیں رکھی جاتی ہیں اور رکھنے والا مقصد بقاء سے رکھتا ہو نہ کہ ارادۂ ضیاع سے۔

قَالَ وَالْعَبْدُ وَالْحُرُّ فِي الْقَطْعِ سَوَاءٌ، لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يُفَصِّلْ، وَلِأَنَّ التَّنْصِيْفَ مُتَعَذِّرٌ فَيَتَكَامَلُ صِيَانَةً لِأَمْوَالِ النَّاسِ، وَيَجِبُ الْقَطْعُ بِإِقْرَارِهٖ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَايُقْطَعُ إِلَّا بِالْإِقْرَارِ مَرَّتَيْنِ، وَيُرْوٰى عَنْهُ أَنَّهُمَا فِيْ مَجْلِسَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، لِأَنَّهٗ إِحْدَى الْحُجَّتَيْنِ فَتُعْتَبَرُ بِالْأُخْرٰى وَهِيَ الْبَيِّنَةُ كَذٰلِكَ اعْتَبَرْنَا فِي الزِّنَاءِ، وَلَهُمَا أَنَّ السَّرِقَةَ قَدْ ظَهَرَتْ بِالْإِقْرَارِ مَرَّةً فَيُكْتَفٰى بِهٖ كَمَا فِي الْقِصَاصِ وَحَدِّ الْقَذْفِ، وَلَااعْتِبَارَ بِالشَّهَادَةِ، لِأَنَّ الزِّيَادَةَ تُفِيْدُ فِيْهَا تَقْلِيْلَ تُهْمَةِ الْكِذْبِ وَلَاتُفِيْدُ فِي الْإِقْرَارِ شَيْئًا لِأَنَّهٗ لَا تُهْمَةَ وَبَابُ الرُّجُوْعِ فِيْ حَقِّ الْحَدِّ لَايَنْسَدُّ بِالتَّكْرَارِ، وَالرُّجُوْعُ فِيْ حَقِّ الْمَالِ لَايَصِحُّ أَصْلًا لِأَنَّ صَاحِبَ الْمَالِ يُكَذِّبُهٗ، وَاشْتِرَاطُ الزِّيَادَةِ فِي الزِّنَاءِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ فَيَقْتَصِرُ عَلٰى مَوْرِدِ الشَّرْعِ.

قَالَ وَيَجِبُ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ لِتَحَقُّقِ الظُّهُوْرِ كَمَا فِيْ سَائِرِ الْحُقُوْقِ وَيَنْبَغِيْ أَنْ يَّسْأَلَهُمَا الْإِمَامُ عَنْ كَيْفِيَّةِ السَّرِقَةِ وَمَاهِيَتِهَا وَزَمَانِهَا وَمَكَانِهَا لِزِيَادَةِ الْإِحْتِيَاطِ كَمَا مَرَّ فِي الْحُدُوْدِ، وَيَحْبِسُهٗ إِلٰى أَنْ يَّسْأَلَ عَنِ الشُّهُوْدِ لِلتُّهْمَةِ، قَالَ وَإِذَا اشْتَرَكَ جَمَاعَةٌ فِيْ سَرِقَةٍ فَأَصَابَ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ قُطِعَ، وَإِنْ أَصَابَهٗ أَقَلُّ لَايُقْطَعُ،

لِأَنَّ الْمُوْجِبَ سَرِقَةُ النِّصَابِ وَيَجِبُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ بِجِنَايَتِهٖ فَيُعْتَبَرُ كَمَالُ النِّصَابِ فِيْ حَقِّهٖ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ قطعِ ید میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں، اس لیے کہ نص قرآنی نے کوئی تفصیل نہیں کی ہے اور اس لیے کہ تنصیف متعذر ہے لہٰذا لوگوں کے اموال کی حفاظت کے پیش نظر سزاء کامل ہوگی۔ اور چور کے ایک ہی مرتبہ اقرار کرنے سے قطعِ ید واجب ہوگا، یہ حکم حضرات طرفین عِیۡالۡہِا کے یہاں ہے، امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ اقرار کیے بغیر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں اقرار کا دو مختلف مجلس میں ہونا ضروری ہے، کیوں کہ اقرار دو حجتوں میں سے ایک ہے لہٰذا اسے دوسرے پر قیاس کیا جائے گا اور وہ بینہ ہے اسی طرح ہم نے زنا میں قیاس کیا ہے۔ حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اقرار کرنے سے سرقہ ظاہر ہوگیا ہے لہٰذا مرة واحدة پر اکتفاء کرلیا جائے گا جیسا کہ قصاص اور حد قذف میں ہے۔ اور اسے شہادت پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ شہادت میں تہمت کذب کم کرنے کے لیے زیادتی مفید ہے لیکن اقرار میں زیادتی کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لیے کہ یہاں تہمت معدوم ہے اور کئی مرتبہ اقرار کرنے کے باوجود رجوع کا دروازہ بند نہیں ہوتا۔ اور مال کے حق میں رجوع صحیح ہی نہیں ہے، کیوں کہ صاحب مال راجع کی تکذیب کرتا ہے۔ اور زنا میں زیادتی کی شرط خلاف قیاس ہے، لہٰذا مورِدِ شرع تک وہ منحصر ہوگی۔

فرماتے ہیں کہ دو گواہوں کی گواہی سے قطع ید واجب ہوجائے گا کیوں کہ اس سے سرقہ کا ظہور ہوجاتا ہے جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے۔ اور امام کو چاہئے کہ زیادتیٔ احتیاط کے لیے گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اس کی ماہیت اس کے وقت اور اس کے محل وقوع کے متعلق دریافت کرے جیسا کہ حدود میں گزر چکا ہے۔ اور چور پر تہمت کی وجہ سے گواہوں کا حال پوچھنے تک امام اسے قید کرسکتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر سرقہ میں ایک جماعت شریک ہو اور ان میں سے ہر ایک کو دس دس دراہم ملے ہوں تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر دس درہم سے کم ملے ہوں تو نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ موجبِ قطع نصاب کی چوری ہے اور ہر ایک پر اس کے جرم کی وجہ سے یہ واجب ہوتا ہے لہٰذا ہر ایک کے حق میں کمال نصاب کا اعتبار ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿تنصیف﴾ آدھا آدھا کرنا۔ ﴿متعذر﴾ دشوار ہے، ناممکن ہے۔ ﴿یتکامل﴾ پورا پورا ہوگا۔ ﴿صیانة﴾ حفاظت، بچاؤ۔ ﴿یکتفٰی بہ﴾ اسی کو کافی سمجھا جائے گا۔ ﴿قذف﴾ تہمت، زنا کا الزام۔ ﴿تقلیل﴾ کم کرنا۔ ﴿لاینسد﴾ نہیں بند ہوگا۔ ﴿مورد﴾ وارد ہونے کا مقام۔ ﴿یحبسهٗ﴾ اس کو قید کرے گا۔ ﴿أصاب﴾ پہنچا۔

قطع ید کے حکم میں غلام و آزاد کی مساوات:

عبارت میں کل چار مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) قطع ید کے حکم میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں یعنی اگر غلام چوری کرتا ہے تو آزاد کی طرح اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس میں تنصیف نہیں ہوگی، اس لیے کہ نصف ہاتھ کاٹنا متعذر اور دشوار ہے، لہٰذا پورا ہاتھ کاٹا جائے گا تاکہ غلام بھی چوری کی واردات انجام دینے سے باز رہے اور لوگوں کو اموال محفوظ رہیں۔

(۴) اگر چور ایک مرتبہ چوری کا اقرار کرتا ہے تو حضرات طرفینؒ کے یہاں ایک مرتبہ کے اقرار سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دو مرتبہ دو الگ الگ مجلسوں میں اقرار کرنے سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں قیاس سے کام لیا ہے کہ جس طرح دو لوگوں کی شہادت سے سرقہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح دو مرتبہ اقرار سے ہی سرقہ اور قطع کا ثبوت ہوگا جیسا کہ زنا چار گواہوں کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو چار مرتبہ اقرار کرنے سے ہی زنا ثابت ہوگا۔

حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے ایک مرتبہ اقرار کرنے سے سرقہ ثابت ہو جاتا ہے اور جس طرح قصاص اور حد قذف ایک مرتبہ اقرار سے ثابت ہو جاتے ہیں اسی طرح سرقہ بھی ایک مرتبہ اقرار سے ثابت ہوگا اور یہ اقرار موجب قطع ہوگا اور ایک سے زائد شرط لگانا تحصیلِ حاصل کہلائے گا جو صحیح نہیں ہے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اسے بینہ اور شہادت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ بینہ میں دو ہونے سے تہمت کذب کی نفی ہوتی ہے اور اقرار میں جب تہمت ہی نہیں ہوتی تو نفی کیا خاک ہوگی۔ اسی لیے تو بار ہا اقرار کے بعد بھی حد میں رجوع صحیح ہوتا ہے لیکن سرقہ میں چوں کہ مال کا معاملہ ہے اور مال میں رجوع ہوتا ہی نہیں ہے، اس لیے کہ مقر جب بھی رجوع کرے گا صاحب مال اس کی تکذیب کردے گا لہٰذا اس حوالے سے بھی اس اقرار میں تکرار مفید نہیں ہے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اسے جو زنا پر قیاس کیا ہے وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ زنا کا معاملہ بہت نازک ہے اور اس میں چار مرتبہ اقرار کی زیادتی خلاف قیاس ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا "**ماثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لایقاس علیہ**"۔

سرقہ دو گواہوں کی گواہی ثابت ہوگا اور دو گواہوں کی گواہی سے قطع ید واجب ہوگا۔ البتہ امام کو چاہئے کہ وہ ان گواہوں سے کیفیتِ زنا کے متعلق معلوم کرے کہ چور نے کس طرح چوری کی، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے نقب لگائی ہو اور صرف ہاتھ ڈال کر مال چرالیا ہو حالانکہ یہ سرقہ حضرات طرفینؒ کے یہاں موجب قطع نہیں ہے، اس لیے کیفیتِ سرقہ کی وضاحت ضروری ہے۔ اسی طرح ماہیت سرقہ کے متعلق پوچھنا بھی ضروری ہے کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ شئ مسروق بہت معمولی ہو یا جلدی خراب ہونے والی ہو۔ اور سرقہ کے وقت اور تاریخ وغیرہ کی تفصیل جاننا بھی ضروری ہے، کیونکہ سرقہ پر تقادم عہد مانع قطع ہے، اسی طرح مقام سرقہ کی وضاحت بھی ہونی چاہئے کیوں کہ مکان محرز سے چوری کرنا ہی موجب قطع ہے اور ان امور کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے لہٰذا امام اور قاضی کو گواہوں سے یہ سوالات کر لینے چاہئیں۔ اور امام جب تک گواہوں کا حال دریافت نہ کرلے اس وقت تک چور کو محبوس کرسکتا ہے کیوں کہ اس پر چوری کی تہمت لگ چکی ہے اور اس کے بھاگنے کا اندیشہ ہے۔

(۵) اگر چند لوگوں نے مل کر چوری کی ہو تو اگر سب کو دس دس درہم ملے ہوں تب تو ان سب کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن اگر ان میں سے کسی کو بقدر نصاب سرقہ یعنی دس درہم مال نہ ملا ہو تو کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لیے کہ موجب قطع مقدار نصاب سرقہ ہے اور جب وہ معدوم ہوگا تو قطع معدوم ہوگا اور چوں کہ ہر ایک پر اس کی جنایت کی وجہ سے قطع واجب اور ثابت ہوتا ہے لہٰذا ہر ایک کے حق میں جنایت کے کامل اور مکمل ہونے کا اعتبار ہوگا اور جنایت اسی وقت کامل ہوگی جب ہر ایک کو چوری کے مال میں سے دس دس دراہم ملے ہوں۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم۔

بَابُ مَا يُقْطَعُ فِيْهِ وَمَا لَا يُقْطَعُ

یہ باب اس چوری کے بیان میں ہے جس میں قطع ید ہوگا اور جس میں نہیں ہوگا

وَلَا يُقْطَعُ فِيْمَا يُوْجَدُ تَافِهًا مُبَاحًا فِيْ دَارِ الْإِسْلَامِ كَالْخَشَبِ وَالْحَشِيْشِ وَالْقَصَبِ وَالسَّمَكِ وَالطَّيْرِ وَالصَّيْدِ وَالزِّرْنِيْخِ وَالْمَغْرَةِ وَالنُّوْرَةِ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ حَدِيْثُ عَائِشَةَ ❶ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَتِ الْيَدُ لَاتُقْطَعُ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الشَّيْءِ التَّافِهِ، أَيِ الْحَقِيْرِ، وَمَا يُوْجَدُ جِنْسُهُ مُبَاحًا فِي الْأَصْلِ بِصُوْرَتِهٖ غَيْرُ مَرْغُوْبٍ فِيْهِ حَقِيْرٌ تَقِلُّ الرَّغَبَاتُ فِيْهِ، وَالطِّبَاعُ لَاتَضِنُّ بِهٖ فَقَلَّمَا يُوْجَدُ أَخْذُهٗ عَلٰى كُرْهٍ مِنَ الْمَالِكِ فَلَاحَاجَةَ إِلٰى شَرْعِ الزَّوَاجِرِ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْقَطْعُ فِيْ سَرِقَةِ مَادُوْنَ النِّصَابِ، وَلِأَنَّ الْحِرْزَ فِيْهَا نَاقِصٌ، أَلَا يُرٰى أَنَّ الْخَشَبَ تُلْقٰى عَلَى الْأَبْوَابِ وَإِنَّمَا يُدْخَلُ فِي الدَّارِ لِلْعِمَارَةِ، لَا لِلْإِحْرَازِ، وَالطَّيْرُ يَطِيْرُ وَالصَّيْدُ يَفِرُّ، وَكَذَا الشِّرْكَةُ الْعَامَّةُ الَّتِيْ كَانَتْ فِيْهِ وَهُوَ عَلٰى تِلْكَ الصِّفَةِ تُوْرِثُ الشُّبْهَةَ، وَالْحَدُّ يَنْدَرِئُ بِهَا، وَيَدْخُلُ فِي السَّمَكِ الْمَالِحُ وَالطَّرِيُّ، وَفِي الطَّيْرِ الدَّجَاجُ وَالْبَطُّ وَالْحَمَامُ لِمَا ذَكَرْنَا وَلِإِطْلَاقِ قَوْلِهٖ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَاقَطْعَ فِي الطَّيْرِ" وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّهٗ يَجِبُ الْقَطْعُ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا الطِّيْنُ وَالتُّرَابُ وَالسِّرْقِيْنُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَالْحُجَّةُ عَلَيْهِ مَا ذَكَرْنَاهُ.

ترجمه: ہر وہ حقیر چیز جو مباح طور پر دارالاسلام میں ملتی ہو جیسے لکڑی، گھاس، بانس، مچھلی، پرندہ، شکاری جانور، ہڑتال، گیرو اور چونا (ان میں سے کوئی چیز چرانے پر) ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس سلسلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث اصل ہے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حقیر چیز پر قطع ید نہیں ہوتا تھا۔ وہ چیز جس کی جنس اصلاً مباح ہو اور اس میں رغبت نہ ہو وہ حقیر ہے، کیوں کہ اس میں دل چسپی کم ہوتی ہے اور طبیعتیں اسے دینے میں بخل نہیں کرتیں، اور مالک کی ناگواری نہیں ہے۔ اسی لیے تو نصاب سے کم کی چوری میں قطع واجب نہیں ہے، اور اس لیے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہے، کیا دکھتا نہیں کہ لکڑی دروازوں کے سامنے ڈال دی جاتی ہیں اور گھر میں تعمیری کام کے لیے لے جائی جاتی ہیں نہ کہ احراز کے لیے۔ پرندے اڑ جاتے ہیں اور شکاری جانور بھاگ

کھڑے ہوتے ہیں۔ نیز اگر یہ چیزیں اپنی اصلی ہیئت پر ہوں اور ان میں عوام کی شرکت ہو تو یہ شرکت (اباحت کا) شبہہ پیدا کرتی ہے اور شبہہ سے حد دفع ہو جاتی ہے۔

اور سمک میں خشک نمکین مچھلی اور تازی مچھلی دونوں داخل ہیں اور لفظ طیر میں مرغی، بطخ اور کبوتر داخل ہیں اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور حضرت نبی اکرم ﷺ کے اس فرمانِ گرامی کے مطلق ہونے کی وجہ سے کہ ''پرندوں میں قطع ید نہیں ہے'' امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ تر مٹی، خشک مٹی اور گوبر کے علاوہ ہر چیز میں قطع ید ہے، یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے، لیکن ان کے خلاف ہماری بیان کردہ دلیل حجت ہے۔

اللغاتُ:

﴿نافه﴾ حقیر، بے قیمت، معمولی۔ ﴿خشب﴾ لکڑی۔ ﴿حشیش﴾ گھاس پھوس۔ ﴿قصب﴾ بانس۔ ﴿سمك﴾ مچھلی۔ ﴿طیر﴾ پرندہ۔ ﴿زرنیخ﴾ ہڑتال ایک قدرتی معدن۔ ﴿مغرة﴾ سرخ مٹی، گیرو۔ ﴿نورة﴾ چونا۔ ﴿تلقی﴾ ڈال دیا جاتا ہے۔ ﴿یطیر﴾ اڑ جاتے ہیں۔ ﴿یفرّ﴾ بھاگ جاتے ہیں۔ ﴿یندری﴾ دور ہو جاتا ہے۔ ﴿مالح﴾ نمک لگا کر خشک کی ہوئی۔ ﴿طری﴾ تازہ۔ ﴿دجاج﴾ مرغی۔ ﴿بط﴾ بطخ۔ ﴿حمام﴾ کبوتر۔

تخریج:

❶ رواه البیهقی فی السنن الکبری بمعناه، رقم الحدیث: ١٧٦٢٧.

❷ رواه البیهقی، رقم الحدیث: ١٧٢٠٦.

معمولی چیزوں کی چوری:

صورت مسئلہ تو بالکل واضح ہے کہ جو چیزیں دارالاسلام میں مباح ہوں اور معمولی ہوں یعنی ان کی کوئی وقعت اور اہمیت نہ ہو جیسے جلاون کی لکڑی اور گھاس پھوس اسی طرح مچھلی اور پرندے وغیرہ تو ان کو لینے اور چرانے سے قطع ید نہیں ہوگا، کیوں کہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں حقیر چیزوں سے قطع کا حکم ساقط کر دیا گیا ہے۔ صاحب ہدایہ نے تافہ اور حقیر کی تعریف یہ کی ہے کہ ہر وہ چیز جو اصلاً مباح ہو اور وہ اپنی اصلی حالت پر ہو نیز اس میں لوگوں کی دل چسپی کم ہو وہ حقیر ہے۔ اپنی اصلی حالت پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً لکڑی ہو تو اس کے دروازے وغیرہ نہ بنے ہوئے ہوں، کیوں کہ دروازوں اور کھڑیوں کو چرانا موجب حد ہے، ہاں اگر وہ اصلی حالت پر ہوں اور محرز نہ ہو تو اسے لینا موجب قطع نہیں ہے، کیوں کہ ان کی حفاظت پر کوئی خاص توجہ نہیں دی جاتی اور عام طور پر لکڑیاں گھروں کے سامنے پڑی رہتی ہیں، نیز پرندے ہوا میں اڑتے ہیں اور شکاری جانوری کھیت کھلیان میں دوڑتے ہیں اور جو انھیں پکڑتا وہ ان کا مالک ہو جاتا ہے اور کسی طرح کی دار و گیر نہیں ہوتی۔ اس طرح حدیث الصید لمن أخذ کی وجہ سے ان اشیاء میں اباحت کا شبہہ موجود ہے اور شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی ان چیزوں کو لینا موجب قطع نہیں ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے صرف گیلی اور سوکھی مٹی اور گوبر کو ہی مباح الاصل قرار دیا ہے، باقی گھاس وغیرہ کو موجب قطع مانا ہے، لیکن یہ درست نہیں ہے، کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اور ہماری بیان کردہ عقلی دلیل ان حضرات کے

خلاف حجت ہے۔

قَالَ وَلَاقَطْعَ فِيمَا يَتَسَارَعُ إِلَيْهِ الْفَسَادُ كَاللَّبَنِ وَاللَّحْمِ وَالْفَوَاكِهِ الرَّطْبَةِ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاقَطْعَ فِيْ ثَمَرٍ وَلَاكَثَرٍ، وَالْكَثَرُ الْجُمَّارُ، وَقِيْلَ الْوَدِيُّ، وَقَالَ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاقَطْعَ فِي الطَّعَامِ، وَالْمُرَادُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ مَايَتَسَارَعُ إِلَيْهِ الْفَسَادُ كَالْمُهَيَّأِ لِلْأَكْلِ مِنْهُ وَمَافِيْ مَعْنَاهُ كَاللَّحْمِ وَالثَّمَرِ، لِأَنَّهُ يَقْطَعُ فِي الْحِنْطَةِ وَالسُّكَّرِ إِجْمَاعًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ قُطِعَ فِيْهَا لِقَوْلِهِ ❸ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا قَطْعَ فِيْ ثَمَرٍ وَلَا كَثَرٍ فَإِذَا اٰوَاهُ الْجَرِيْنُ أَوِ الْجِرَانُ قُطِعَ، قُلْنَا أَخْرَجَهُ عَلٰى وِفَاقِ الْعَادَةِ، وَالَّذِيْ يُؤْوِيْهِ الْجَرِيْنُ فِيْ عَادَتِهِمْ هُوَ الْيَابِسُ مِنَ الثَّمَرِ، وَفِيْهِ الْقَطْعُ، قَالَ وَلَا قَطْعَ فِي الْفَاكِهَةِ عَلَى الشَّجَرِ وَالزَّرْعِ الَّذِيْ لَمْ يُحْصَدْ لِعَدَمِ الْإِحْرَازِ، وَلَايُقْطَعُ فِي الْأَشْرِبَةِ الْمُطْرِبَةِ، لِأَنَّ السَّارِقَ يَتَأَوَّلُ فِيْ تَنَاوُلِهَا الْإِرَاقَةَ، وَلِأَنَّ بَعْضَهَا لَيْسَ بِمَالٍ وَفِيْ مَالِيَّةِ بَعْضِهَا اِخْتِلَافٌ فَيَتَحَقَّقُ شُبْهَةُ عَدَمِ الْمَالِيَّةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جو چیزیں جلدی خراب ہوجاتی ہیں جیسے دودھ، گوشت اور تازے پھل کو چرانے میں قطع نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''ثمر اور کثر میں قطع ید نہیں ہے'' اور کثر کھجور کے درخت کا گوند ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ کھجور کے چھوٹے پودے ہیں، دوسری حدیث ہے کہ طعام میں قطعِ ید نہیں ہے اور اس سے وہ چیز مراد ہے جو جلدی خراب ہوتی ہو جیسے فوری طور پر کھانے کے لیے تیار شدہ چیز اور وہ چیزیں جو اس کے معنی میں ہوں جیسے گوشت اور پھل اس لیے گندم اور شکر میں بالاتفاق قطع ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان چیزوں میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ پھل اور کثر میں قطعِ ید نہیں ہے، لیکن جب اسے کھلیان میں رکھ لے تو (چوری کرنے پر) ہاتھ کاٹا جائے گا ہم کہتے ہیں کہ یہ استثناء عادت کے مطابق ہے اور اہل عرب خشک کھجوری ہی کھلیان میں رکھنے کے عادی تھے اور خشک پھلوں میں تو ہمارے یہاں بھی قطع ید ہے۔

فرماتے ہیں کہ درخت پر موجود پھل توڑنے پر اور بغیر کٹی کھیتی چرانے پر قطعِ ید نہیں ہے، کیوں کہ یہ محفوظ نہیں ہوتے۔ اور نشہ آور مشروبات کی چوری میں بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ چور اسے لینے میں بہانے کی تاویل کرے گا اور اس لیے کہ بعض مسکر مشروب مال نہیں ہیں اور کچھ کی مالیت میں اختلاف ہے لہٰذا عدمِ مالیت کا شبہہ پیدا ہوگیا۔

اللغات:

﴿یتسارع الیه﴾ جس کی طرف جلدی سے آتا ہو۔ ﴿لبن﴾ دودھ۔ ﴿فواکه﴾ واحد فاکهة: میوے۔ ﴿ثمر﴾ پھل۔ ﴿جمار﴾ کھجور کے درخت کا گوند۔ ﴿ودی﴾ کھجور کے چھوٹے پودے۔ ﴿مهیأ﴾ تیار کیا گیا ہو۔ ﴿لحم﴾ گوشت۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿سکر﴾ شکر، چینی۔ ﴿یابس﴾ خشک۔ ﴿فاکهة﴾ میوہ، پھل۔ ﴿زرع﴾ کھیتی۔ ﴿لحم یحصد﴾ کاٹی نہیں گئی۔ ﴿الأشربة الطربة﴾ کیف آور مشروبات۔ ﴿إراقة﴾ بہانا۔

تخریج:

❶ رواه النسائي، رقم الحديث: ٤٥٩٥.

❷ رواه ابن ابي شيبه، رقم الحديث: ٢٨٥٨٧.

❸ رواه ابوداؤد، رقم الحديث: ٤٣٩٠.

جلد خراب ہوجانے والی چیزوں کی چوری:

مسئلہ یہ ہے کہ جلدی خراب ہونے اور سڑنے والی چیزوں کو چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگر چہ وہ نصاب سرقہ کے بقدر ہوں جیسے دودھ ہے، گوشت ہے اور تازے پھل وغیرہ ہیں، کیوں کہ حدیث پاک میں ان چیزوں کی چوری سے قطع ساقط کردیا گیا ہے، ایک دوسری حدیث میں ہے کہ طعام میں قطع نہیں ہے اور اس حدیث میں طعام سے مراد فوراً کھائی جانے والی چیز اور گوشت ہے، کیوں کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ یہاں طعام سے غلہ مراد نہیں ہے، اس لیے کہ گندم اور شکر کی چوری موجبِ حد ہے لہٰذا تطبیق اسی صورت میں ممکن ہوگی جب **لاقطع في الطعام** میں طعام سے غلہ کے علاوہ کھانے کی چیزیں اور پھل مراد ہوں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لحم اور تازے پھل وغیرہ میں بھی قطع ید ہوگا، کیوں کہ حدیث پاک میں ہے **لاقطع في ثمر ولا كثر الخ**۔ یعنی ثمر اور کثر میں قطع ید نہیں ہے، لیکن اگر انھیں کھلیان میں جمع کردیا گیا ہو تو ان کی چوری موجب قطع ہے اس حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ لحم، لبن اور پھل کی چوری موجبِ قطع ید ہے، کیوں کہ اس میں لبن اور طعام کا استثناء ہے، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طعام کا ذکر تو ہماری بیان کردہ حدیث **لاقطع في الطعام** میں ہے اور دلالت النص سے اس میں لبن اور لحم سب داخل ہیں اور آپ کی حدیث میں جو کھلیان میں رکھنے کے بعد پھل کی چوری کو موجب قطع بتایا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ اہل عرب سوکھی کھجوروں کو کھلیان میں رکھتے تھے اور سوکھی کھجوروں کی چوری تو ہمارے یہاں بھی موجبِ حد ہے، لہٰذا یہ حدیث ہمارے موافق ہے مخالف نہیں ہے، ہماری بات تو تازے اور تر پھلوں سے متعلق ہے۔

ولاقطع الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر میوہ اور پھل درخت پر لگے ہوں اور درختوں کی نہ تو باؤنڈری اور چہار دیواری ہو اور نہ ہی کوئی محافظ اور نگراں ہو اسی طرح کھیتی اگر کھیت میں موجود ہو اور کٹی نہ ہو تو مذکورہ پھل اور کھیتی کا غلہ چرانے میں قطع ید نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ مال محفوظ نہیں ہے جب کہ قطع ید کے لیے مال کا محفوظ مقام سے چرانا شرط ہے، اسی طرح نشہ آور شراب کی چوری بھی موجبِ قطع نہیں ہے، کیوں کہ چور یہ تاویل کرکے بچ جائے گا کہ میں نے تو گرانے اور بہانے کی نیت سے لیا تھا، پینے کے لیے نہیں لیا تھا تو یہ ارادہ ظاہر کرنے پر قاضی اس کی پیٹھ تھپ تھپائے گا، نہ کہ اس کا ہاتھ کاٹے گا، اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کچھ مشروبات مثلاً شراب اور بھانگ وغیرہ تو شرعاً مال ہی نہیں ہیں اور کچھ مال تو ہیں، لیکن ان کی مالیت میں اختلاف ہے اور اختلاف سے عدمِ مالیت کا شبہہ پیدا ہوگیا اور شبہہ دافع حد ہے۔

قَالَ وَلَا فِي الطُّنْبُوْرِ لِأَنَّهٗ مِنَ الْمَعَازِفِ وَلَا فِيْ سَرِقَةِ الْمُصْحَفِ وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ حُلْيَةٌ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يُقْطَعُ لِأَنَّهٗ مَالٌ مُتَقَوَّمٌ حَتّٰى يَجُوْزَ بَيْعُهٗ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ مِثْلُهٗ، وَعَنْهُ أَيْضًا أَنَّهٗ يُقْطَعُ إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْيَةُ

نِصَابًا، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْمُصْحَفِ فَيُعْتَبَرُ بِانْفِرَادِهَا، وَوَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ الْآخِذَ يَتَأَوَّلُ فِيْ أَخْذِهِ الْقِرَاءَ ةَ وَالنَّظْرُ فِيْهِ، وَلِأَنَّهُ لَا مَالِيَةَ لَهُ عَلَى اِعْتِبَارِ الْمَكْتُوْبِ، وَإِحْرَازُهُ لِأَجْلِهِ لَا لِلْجِلْدِ وَالْأَوْرَاقِ وَالْحُلْيَةِ، وَإِنَّمَا هِيَ تَوَابِعٌ وَلَا مُعْتَبَرَ بِالتَّبْعِ كَمَنْ سَرَقَ اٰنِيَةً فِيْهَا خَمْرٌ وَقِيْمَةُ الْاٰنِيَةِ تَرْبُوْ عَلَى النِّصَابِ، وَلَا يُقْطَعُ فِيْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ لِعَدَمِ الْإِحْرَازِ فَصَارَ كَبَابِ الدَّارِ، بَلْ أَوْلٰى، لِأَنَّهُ يَحْرُزُ بِبَابِ الدَّارِ مَافِيْهَا وَلَايَحْرُزُ بِبَابِ الْمَسْجِدِ مَافِيْهِ حَتّٰى لَايَجِبُ الْقَطْعُ بِسَرِقَةِ مَتَاعِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ستار (چرانے) میں قطع ید نہیں ہے، کیوں کہ یہ لہو کا آلہ ہے اور قرآن مجید چرانے میں بھی قطع نہیں ہے اگر چہ اس پر سونے کا چڑھاؤ ہو، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قطع ید ہوگا، اس لیے کہ وہ مال متقوم ہے حتی کہ اسے فروخت کرنا جائز ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی اسی طرح مروی ہے اور ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر (قرآن پر موجود) حلیہ نصاب سرقہ کے بقدر پہنچتا ہو تو قطع ہوگا، کیوں کہ حلیہ مصحف میں سے نہیں ہے لہٰذا اس کا الگ سے اعتبار ہوگا۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ لینے والا اسے لینے میں پڑھنے اور اس میں غور کرنے کی تاویل کرے گا اور اس لیے کہ مکتوب کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں ہے اور اس کی حفاظت مکتوب ہی کی وجہ سے کی جاتی ہے، جلد اوراق اور حلیہ کی وجہ سے نہیں کی جاتی، یہ چیزیں تو توابع ہیں اور تابع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جیسے اگر کسی نے کوئی برتن چوری کیا جس میں شراب ہو اور اس برتن کی قیمت نصابِ سرقہ سے زائد ہو۔ اور مسجد حرام کے دروازوں کو چرانے میں بھی قطعِ ید نہیں ہوگا کیوں کہ احراز معدوم ہے تو یہ گھر کا دروازہ چرانے کے حکم میں ہوگیا، بلکہ اس سے بھی بڑھ گیا، کیوں کہ گھر کے دروازے سے گھر میں موجود سامان وغیرہ کی حفاظت کی جاتی ہے، لیکن مسجد حرام کے دروازے سے مسجد کے اشیاء کی حفاظت نہیں کی جاتی حتی کہ مسجد حرام کے سامان چوری کرنے پر بھی قطع واجب نہیں ہے۔

اللغات:

﴿طنبور﴾ تان پورہ، موسیقی کا ایک آلہ۔ ﴿معازف﴾ آلاتِ موسیقی۔ ﴿مصحف﴾ مجلد کتاب، مراد قرآنِ پاک۔ ﴿حلیة﴾ زیور، سونا، طلا وغیرہ۔ ﴿إحراز﴾ محفوظ کرنا۔ ﴿انية﴾ برتن۔ ﴿خمر﴾ شراب۔ ﴿سرقة﴾ چوری۔ ﴿متاع﴾ ساز و سامان۔

آلاتِ موسیقی اور مصاحف وغیرہ کی چوری:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے طنبور اور ستار چرایا تو اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ ستار لہو ولعب کا آلہ ہے اور شرعاً اس کی کوئی مالیت بھی نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس کے سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص قرآن شریف چرالے اور اس پر سونا جڑا ہوا ہو یا چاندی جڑی ہوئی ہو تو ہمارے یہاں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ایسے مصحف کی چوری جس پر حلیہ ہو موجب حد ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم مال متقوم ہے اور اس کی بیع وشراء جائز ہے، لہٰذا اس کے

سارق پر حد واجب ہوگی۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک یہی روایت ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اگر حلیہ کی قیمت بقدر نصاب ہو تب تو اس کی چوری موجب حد ہوگی ورنہ نہیں، کیوں کہ حلیہ مصحف سے الگ ہے لہٰذا الگ سے اس کا اعتبار ہوگا۔ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ حلیہ جڑا ہوا مصحف لینے والا یہ تاویل کرسکتا ہے کہ اس نے پڑھنے اور دیکھنے کی نیت سے لیا ہے اور چرانے کے مقصد سے نہیں لیا ہے اور ظاہر ہے کہ پڑھنے کی نیت سے لینا موجب حد نہیں ہے، اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کے مکتوب اور اس کی لکھاوٹ کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور اسی مکتوب ہی کی وجہ سے قرآن پاک کو محفوظ کیا جاتا ہے، جلد اور اوراق کی وجہ سے اس کی حفاظت نہیں کی جاتی، کیوں کہ یہ توابع ہیں اور توابع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جیسے اگر کسی نے شراب سے بھرا کوئی برتن چرایا اور برتن کی قیمت نصاب سرقہ سے زائد ہو تو بھی سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے، کیوں کہ برتن تابع ہے اور شراب اصل اور مقصود ہے، لیکن شراب کی کوئی مالیت نہیں ہے، اس لیے نہ تو اس کا سرقہ موجب حد ہوگا اور نہ ہی برتن کا سرقہ موجب حد ہے کیونکہ وہ تابع ہے اور تابع سے حکم متعلق نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے مسجد حرام کا دروازہ چرالیا تو اس پر بھی حد نہیں ہوگی، کیوں کہ دروازہ میں احراز نہیں ہوتا جیسا کہ گھر کے دروازے میں احراز نہیں ہوتا، بلکہ عدم احراز کے متعلق مسجد کا دروازہ گھر کے دروازے سے بھی کم تر ہوتا ہے، کیوں کہ گھر کے دروازے سے تو گھر کے اندر کی چیزیں محفوظ کرنے کا ارادہ ہوتا ہے، لیکن مسجد کے دروازے سے مسجد کے اندر کی چیزیں محفوظ کرنے کی نیت بھی نہیں ہوتی اور نہ ہی مسجد کا سامان چوری کرنا موجب حد ہے اور جب اندر کا سامان چرانے سے حد واجب نہیں ہوتی تو دروازہ چرانے سے بدرجۂ اولیٰ حد واجب نہیں ہوگی۔

قَالَ وَلَا الصَّلِيْبِ مِنَ الذَّهَبِ وَلَا الشِّطْرَنْجِ وَلَا النَّرْدِ، لِأَنَّهُ يَتَأَوَّلُ مِنْ أَخْذِهَا الْكَسْرَ نَهْيًا عَنِ الْمُنْكَرِ، بِخِلَافِ الدِّرْهَمِ الَّذِيْ عَلَيْهِ التِّمْثَالُ، لِأَنَّهُ مَا أُعِدَّ لِلْعِبَادَةِ فَلَايَثْبُتُ شُبْهَةُ إِبَاحَةِ الْكَسْرِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنْ كَانَ الصَّلِيْبُ فِي الْمُصَلّٰى لَايُقْطَعُ لِعَدَمِ الْحِرْزِ، وَإِنْ كَانَ فِيْ بَيْتٍ اٰخَرَ يُقْطَعُ لِكَمَالِ الْمَالِيَةِ وَالْحِرْزِ، وَلَاقَطْعَ عَلٰى سَارِقِ الصَّبِيِّ الْحُرِّ وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ حُلِيٌّ، لِأَنَّ الْحُرَّ لَيْسَ بِمَالٍ وَمَا عَلَيْهِ مِنَ الْحُلِيِّ تَبَعٌ لَهُ، وَلِأَنَّهُ يَتَأَوَّلُ فِيْ أَخْذِهِ الصَّبِيَّ إِسْكَاتَهُ أَوْ حَمْلَهُ إِلٰى مُرْضِعَتِهِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُقْطَعُ إِذَا كَانَ عَلَيْهِ حُلِيٌّ وَنِصَابٌ، لِأَنَّهُ يَجِبُ الْقَطْعُ بِسَرِقَتِهِ وَحْدَهُ فَكَذَا مَعَ غَيْرِهِ، وَعَلٰى هٰذَا إِذَا سَرَقَ إِنَاءَ فِضَّةٍ فِيْهِ نَبِيْذٌ أَوْ ثَرِيْدٌ، وَالْخِلَافُ فِيْ صَبِيٍّ لَايَمْشِيْ وَلَايَتَكَلَّمُ كَيْ لَايَكُوْنَ فِيْ يَدِ نَفْسِهِ.

ترجمہ: سونے کی صلیب چرانے میں، شطرنج اور نرد چرانے میں بھی قطع نہیں ہے، کیوں کہ اسے لینے والا نہی عن المنکر پر عمل کرتے ہوئے توڑنے کی تاویل کردے گا، برخلاف اس درہم کے جس پر تصویر بنی ہوئی ہو، کیونکہ وہ عبادت کے لیے نہیں بنائی گئی ہے، لہٰذا باحتِ کسر کا شبہہ ثابت نہیں ہوگا۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر صلیب گرجا گھر میں ہو تو عدم حرز کی وجہ سے قطع ید نہیں ہوگا اور اگر دوسرے گھر میں ہو تو قطع ید ہوگا، کیوں کہ مالیت اور حفاظت مکمل ہے۔

آزاد بچے کے سارق پر قطع نہیں ہے اگر چہ اس پر زیور ہو، کیوں کہ حر مال نہیں ہے اور اس پر جو زیور ہے اس کے تابع ہے۔ اور اس لیے کہ بچہ لینے میں سارق اسے خاموش کرنے یا سے اس کی مرضعہ تک پہنچانے کی تاویل کرے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس بچے پر بقدر نصاب زیور ہو تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ صرف زیور کے سرقہ سے قطع واجب ہوتا ہے تو دوسری چیز کے ساتھ زیور چرانے میں بھی قطع واجب ہوگا۔ اسی اختلاف پر ہے جب کسی نے چاندی کا ایسا برتن چوری کیا جس میں نبیذ ہو یا ثرید ہو، اور ماقبل والا اختلاف اس بچے کے متعلق ہے جو نہ چلتا ہو نہ بولتا ہو، کیوں کہ وہ اپنے ذاتی اختیار میں نہیں ہوتا۔

اللغات:

﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿نرد﴾ پانسوں سے کھیلا جانے والا ایک کھیل۔ ﴿کسر﴾ توڑنا۔ ﴿تمثال﴾ مورتی، تصویر۔ ﴿ما أعِدّ﴾ تیار نہیں کیا گیا۔ ﴿إباحة﴾ حلال ہونا۔ ﴿صبیّ﴾ بچہ۔ ﴿حر﴾ آزاد۔ ﴿حلی﴾ زیور۔ ﴿إسکات﴾ چپ کروانا۔ ﴿حمل﴾ اٹھانا، اٹھا کر لے جانا۔ ﴿إناء﴾ برتن۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿نبیذ﴾ کھجور یا انگور وغیرہ کا شربت۔ ﴿ثرید﴾ شوربا اور روٹی کا کھانا۔

سونے کی صلیب اور شطرنج گنجفہ وغیرہ کے مہروں وغیرہ کی چوری:

مسئلہ یہ ہے کہ سونے کی صلیب اور شطرنج وغیرہ کی چوری موجب قطع نہیں ہے، کیوں کہ صلیب اور شطرنج شرعاً ممنوع ہیں اور انھیں لینے والا توڑنے کی تاویل کر کے بچ جائے گا، ہاں اگر کسی درہم پر تصویر بنی ہوئی ہو تو اس کا سرقہ موجب حد ہوگا، کیوں کہ مذکورہ تصویر عبادت کے لیے نہیں بنائی جاتی ہے لہٰذا اسے لینے کے لیے تاویل کی گنجائش نہیں ہے اور اس درہم کے کسر کی اباحت کا شبہہ بھی نہیں ہے کہ یہ شبہہ دافع حد بن جائے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے جو روایت ہے وہ واضح ہے۔ اگر کسی نے آزاد بچے کو چرایا تو سارق پر حد نہیں ہوگی اگر چہ اس بچے پر بقدر نصاب زیور موجود ہو، کیوں کہ اصل صبی حر ہے اور حر مال نہیں ہے اور اس پر جو زیور ہے وہ تابع ہے اور تابع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا ہم نہ تو اصل کے سرقہ پر چور کا ن پکڑ سکتے ہیں نہ ہی تابع کے سرقہ پر۔ پھر یہ کہ لینے والا یہ تاویل کر بچ نکلے گا کہ میں نے تو اسے چپ کرانے اور اس کی دایہ کے پاس پہنچانے کی نیت سے لیا تھا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر بچے کے بدن پر موجودہ زیور نصابِ سرقہ یعنی دس درہم کے بقدر ہو تو بھی سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ جب دس درہم کے بقدر زیور کا تنہا سرقہ موجب قطع ہے تو کسی چیز کے ساتھ اس کا سرقہ موجب قطع ہوگا۔ ایسے ہی اگر کسی نے چاندی کا برتن چرایا اور اس میں نبیذ یا ثرید ہو تو حضرات طرفین رحمہما اللہ کے قطع ید نہیں ہوگا اگر چہ نبیذ یا ثرید کی مالیت مقدارِ نصاب کے برابر ہو، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر نبیذ یا ثرید کی مالیت مقدارِ نصاب کے برابر ہو تو اس کا سرقہ موجب قطع ہے، اور بچے میں جو اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے جب بچہ چلنے اور بولنے پر قادر نہ ہو اور اسے اپنی ذات پر کوئی اختیار نہ ہو لیکن اگر بچہ چل پھر سکتا ہو اور اسے بات کرنے پر قدرت ہو تو اس کے سارق پر بالاتفاق قطع ید نہیں ہوگا۔ (بنایہ: ۶/ ۳۹۸)

وَلَا قَطْعَ فِيْ سَرِقَةِ الْعَبْدِ الْكَبِيْرِ، لِأَنَّهٗ غَصْبٌ أَوْ خِدَاعٌ، وَيُقْطَعُ فِيْ سَرِقَةِ الْعَبْدِ الصَّغِيْرِ لِتَحَقُّقِهَا بِحَدِّهَا إِلَّا

إِذَا كَانَ يُعَبِّرُ عَنْ نَفْسِهِ، لِأَنَّهُ هُوَ وَالْبَالِغُ سَوَاءٌ فِي اعْتِبَارِ يَدِهِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ، لَايُقْطَعُ وَإِنْ كَانَ صَغِيْرًا لَايَعْقِلُ وَلَايَتَكَلَّمُ اِسْتِحْسَانًا، لِأَنَّهُ ادَمِيٌّ مِنْ وَجْهٍ مَالٌ مِنْ وَجْهٍ، وَلَهُمَا أَنَّهُ مَالٌ مُطْلَقٌ لِكَوْنِهِ مُنْتَفِعًا بِهِ أَوْ بِعَرْضٍ أَن يَصِيْرَ مُنْتَفِعًا بِهِ إِلَّا أَنَّهُ اِنْضَمَّ إِلَيْهِ مَعْنَى الْادِمِيَّةِ، وَلَا قَطْعَ فِي الدَّفَاتِرِ كُلِّهَا، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مَافِيْهَا وَذٰلِكَ لَيْسَ بِمَالٍ، إِلَّا فِي دَفَاتِرِ الْحِسَابِ، لِأَنَّ مَافِيْهَا لَايُقْصَدُ بِالْأَخْذِ فَكَانَ الْمَقْصُوْدُ هُوَ الْكَوَاغِدُ، قَالَ وَلَا فِي سَرِقَةِ كَلْبٍ وَلَا فَهْدٍ، لِأَنَّ مِنْ جِنْسِهِمَا يُوْجَدُ مُبَاحُ الْأَصْلِ غَيْرُ مَرْغُوْبٍ فِيْهِ، وَلِأَنَّ الْإِخْتِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ ظَاهِرٌ فِي مَالِيَةِ الْكَلْبِ فَأَوْرَثَ شُبْهَةً، وَلَاقَطْعَ فِي دَفٍّ وَلَاطَبْلٍ وَلَابربط وَلَامِزْمَارٍ، لِأَنَّ عِنْدَهُمَا لَاقِيْمَةَ لَهَا، وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ اخِذُهَا يَتَأَوَّلُ الْكَسْرَ فِيْهَا، وَيُقْطَعُ فِي السَّاجِ وَالْقَنَا وَالْأَبْنُوْسِ وَالصَّنْدَلِ، لِأَنَّهَا أَمْوَالٌ مُحَرَّزَةٌ لِكَوْنِهَا عَزِيْزَةً عِنْدَ النَّاسِ وَلَا تُوْجَدُ بِصُوْرَتِهَا مُبَاحَةً فِي دَارِ الْإِسْلَامِ.

ترجمه: بڑے غلام کی چوری میں قطع نہیں ہے، کیوں کہ یہ غصب ہے یا دھوکہ ہے۔ اور چھوٹے غلام کی چوری میں قطع ہوگا، کیوں کہ (اس میں) سرقہ اپنی پوری تعریف کے ساتھ پایا جاتا ہے، الّا یہ کہ وہ اپنی ترجمانی کرسکتا ہو، کیوں کہ یہ غلام اور بالغ دونوں اپنے اختیار میں برابر ہوں گے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قطع ید نہیں ہوگا اگر چہ غلام چھوٹا ہو نہ کچھ سمجھتا ہو اور نہ کچھ بولتا ہو، یہ حکم استحسانی ہے، کیوں کہ یہ من وجہ آدمی ہے اور من وجہ مال ہے۔ حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام مال مطلق ہے کیوں کہ اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، یا آگے چل کر اس سے نفع حاصل کیا جائے گا اگر چہ اس کے ساتھ آدمیت کا معنی مل گیا ہے۔ اور تمام رجسٹروں اور کاپیوں کے سرقہ میں قطع نہیں ہے، کیوں کہ دفاتر سے ان کی تحریرات مقصود ہوتی ہیں اور تحریرات مال نہیں ہوتیں، لیکن حساب کے رجسٹروں کی چوری موجب قطع ہے، کیونکہ حسابات والے رجسٹروں کی تحریر میں چرانا مقصود نہیں ہوتا بلکہ کاغذات مقصود ہوتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ کتے اور چیتے کی چوری میں بھی قطع نہیں ہے، کیوں کہ ان کی جنس سے مباح الاصل پائے جاتے ہیں جن میں کوئی رغبت نہیں ہوتی۔ اور اس لیے کہ کلب کی مالیت میں علماء کا اختلاف جگ ظاہر ہے اور اختلاف نے شبہہ پیدا کر دیا۔

دفلی، طبلہ، باجہ اور بانسری چرانے میں قطع نہیں ہے کیوں کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ان کی کوئی قیمت ہی نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں انھیں لینے والا توڑنے کی تاویل کر دے گا۔

ساکھ، نیزے کا پھل، انبوس اور صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لیے کہ یہ محفوظ مال ہیں اور لوگوں کو عزیز ہیں اور اپنی اصلی صورت میں بھی دارالاسلام میں مباح نہیں پائے جاتے۔

اللغات:

﴿غصب﴾ زبردستی قبضہ کرلینا۔ ﴿خداع﴾ دھوکہ دہی۔ ﴿يعبّر﴾ بیان کرسکتا ہے، اظہار مافی الضمیر کرسکتا ہے۔ ﴿يصير﴾ ہوجائے گا۔ ﴿دفاتر﴾ واحد دفتر؛ رجسٹر، دستے، مسلیں۔ ﴿كلب﴾ کتا۔ ﴿فهد﴾ چیتا۔ ﴿طبل﴾ ڈھول۔

﴿بربط﴾ باجا۔ ﴿مزمار﴾ گز والا ستار، وائیلن۔ ﴿ساج﴾ ساگوان کی لکڑی۔ ﴿قنا﴾ نیزے کا پھل۔

غلام کو چوری کرنا:

عبارت میں کئی مسئلے مذکور ہیں جو ان شاء اللہ علی الترتیب آپ کے سامنے آئیں گے (۱) بڑے اور بالغ غلام کی چوری موجبِ قطع نہیں ہے، کیوں کہ یہ سرقہ نہیں ہے بلکہ غصب ہے یا دھوکہ ہے کہ کسی نے یہ کہہ کر اسے اٹھالیا ہو کہ میں تیرے ساتھ یہ معاملہ کروں گا۔ لیکن اگر غلام چھوٹا ہو تو اس کی چوری موجبِ حد ہوگی، کیوں کہ صغیر میں سرقہ اپنی تمام تر تعریف وتوصیف کے ساتھ ثابت ہے، یہ اس غلام کا حکم ہے جو اپنی ترجمانی نہ کرسکتا ہو، کیوں کہ اپنا نام اور اپنی ترجمانی کرنے والا غلام بڑے اور بالغ غلام کے درجے میں ہے اور بڑے غلام کا سرقہ موجب حد نہیں ہے، لہٰذا اس غلام کا سرقہ بھی موجب حد نہیں ہوگا، امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر صغیر ناسمجھ بچہ ہو اور بات نہ کرسکتا ہو تو بھی استحساناً اس کی چوری موجب حد نہیں ہے، کیوں کہ یہ من وجہ مال ہے اور من وجہ آدم ہے اور اس کے مکمل ہونے میں شبہہ ہے اور شبہہ دافعِ حد ہے۔ حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عبد صغیر مال مطلق ہے کیوں کہ وہ قابلِ انتفاع ہے یا آئندہ چل کر قابلِ انتفاع ہوگا اگر چہ اس کے ساتھ آدمیت کا معنی شامل ہے لیکن اس معنی کی وجہ سے اس کی مالیت میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور وہ مال شمار ہوگا لہٰذا اس کا سرقہ موجب حد ہوگا۔

اگر کوئی شخص رجسٹر اور کاپیاں چوری کرتا ہے تو حساب والے رجسٹروں کے علاوہ مابقی دفاتر کی چوری موجب قطع نہیں ہے کیوں کہ دیگر دفاتر سے ان کی تحریرات کی چوری مقصود ہوتی ہے اور تحریرات مال نہیں ہیں جب کہ دفاتر حساب کی چوری میں کاغذات اور اوراق مقصود ہوتے ہیں اور یہ مال ہیں اس لیے ان کا سرقہ موجب قطع ہے۔

مسئلہ: کتے اور چیتے کی چوری بھی موجب حد نہیں کیوں کہ دنیا بھر کے کتے اور بلے مباح الاصل پھرتے رہتے ہیں اور کوئی انھیں اپنے قریب بھی نہیں کرتا چہ جائے کہ ان کی چوری کرے۔ اور پھر کتے کی مالیت میں حضرات علمائے کرام کا اختلاف بھی ہے بعض لوگ اسے خنزیر کی طرح نجس العین اور غیر متقوم قرار دیتے ہیں اور دوسرے بعض انھیں مال تصور کرتے ہیں اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اختلاف سے شبہہ پیدا ہوتا ہے اور شبہہ دافع حد ہوتا ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی ان کا سرقہ موجب حد نہیں ہے۔

باقی عبارت ترجمے سے واضح ہے۔

قَالَ وَيُقْطَعُ فِي الْفُصُوْصِ الْخَضْرِ وَالْيَاقُوْتِ وَالزَّبَرْجَدِ، لِأَنَّهَا مِنْ أَعَزِّ الْأَمْوَالِ وَأَنْفُسِهَا لَاتُوْجَدُ مُبَاحُ الْأَصْلِ بِصُوْرَتِهَا فِيْ دَارِ الْإِسْلَامِ غَيْرُ مَرْغُوْبٍ فِيْهَا فَصَارَتْ كَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَإِذَا اتُّخِذَ مِنَ الْخَشَبِ أَوَانِيٌّ وَأَبْوَابٌ قُطِعَ فِيْهَا، لِأَنَّهُ بِالصُّنْعَةِ الْتَحَقَ بِالْأَمْوَالِ النَّفِيْسَةِ، أَلَا تَرٰى أَنَّهَا تُحْرَزُ، بِخِلَافِ الْحَصِيْرِ، لِأَنَّ الصُّنْعَةَ فِيْهِ لَمْ تَغْلِبْ عَلَى الْجِنْسِ حَتّٰى يُبْسَطَ فِيْ غَيْرِ الْحِرْزِ، وَفِي الْحَصِيْرِ الْبَغْدَادِيَةِ قَالُوْا يَجِبُ الْقَطْعُ فِيْ سَرِقَتِهَا لِغَلَبَةِ الصُّنْعَةِ عَلَى الْأَصْلِ وَإِنَّمَا يَجِبُ الْقَطْعُ فِيْ غَيْرِ الْمُرَكَّبِ وَإِنَّمَا يَجِبُ إِذَا كَانَ خَفِيْفًا لَايَثْقُلُ عَلَى الْوَاحِدِ حَمْلُهُ، لِأَنَّ الثَّقِيْلَ مِنْهُ لَايَرْغَبُ فِيْ سَرِقَتِهِ، وَلَاقَطْعَ عَلٰى خَائِنٍ وَلَاخَائِنَةٍ لِقُصُوْرٍ فِيْ

الْحِرْزِ وَلَا مُنْتَهِبٍ وَلَا مُخْتَلِسٍ، لِأَنَّهُ يُجَاهِرُ بِفِعْلِهِ، كَيْفَ وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ لَاقَطْعَ فِي مُخْتَلِسٍ وَلَامُنْتَهِبٍ وَلَاخَائِنٍ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ سبز نگینوں میں اور یاقوت وزبرجد کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ یہ قیمتی اموال ہیں اور یہ اموال اپنی اصلی صورت پر دارالاسلام میں مباح نہیں پائے جاتے، نہ ہی ان کو چرانے میں دل چسپی ہوتی ہے تو یہ بھی سونے اور چاندی کی طرح ہوگئے۔ اگر لکڑی سے برتن یا دروازے بنالئے گئے تو ان میں قطع ید ہوگا، کیوں کہ بناوٹ سے یہ عمدہ مال کے ساتھ لاحق ہوگئے کیا دیکھتے نہیں کہ یہ محفوظ کئے جاتے ہیں، برخلاف حصیر کے، کیوں کہ چٹائی میں بناوٹ اس کی جنس پر غالب نہیں ہوتی حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھا دی جاتی ہے۔ اور بغدادی چٹائی کے متعلق حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اس کی چوری میں قطع ہوگا، کیوں کہ اس میں بناوٹ اصل پر غالب ہوتی ہے۔ اور قطع ید انھی دروازوں میں ہوتا ہے جو دیوار میں جڑے ہوئے نہ ہوں اور ہلکے ہوں کہ ایک آدمی کے لیے اس کا اٹھانا بھاری نہ ہو، کیوں کہ بھاری دروازوں کو چرانے میں دل چسپی نہیں ہوتی۔ خائن مرد اور خائنہ عورت پر قطع نہیں ہے، کیوں کہ ان کی حفاظت میں کمی ہوتی ہے۔

منتہب اور مختلس پر بھی قطع ید نہیں ہے، کیوں کہ منتہب اعلانیہ طور پر اپنا کام انجام دیتا ہے اور ان پر کیسے قطع ہوسکتا ہے جب کہ حضرات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ مختلس، منتہب اور خائن پر قطع نہیں ہے۔

اللغات:

﴿فصوص﴾ واحد فص؛ نگینہ، قیمتی پتھر۔ ﴿خضر﴾ واحد أخضر؛ سبز، ہرا۔ ﴿زبرجد﴾ ایک قیمتی پتھر۔ ﴿أعز﴾ زیادہ قیمتی۔ ﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿اتخذ﴾ بنا لیا جائے۔ ﴿خشب﴾ لکڑی۔ ﴿اوانی﴾ واحد إناء، آنية؛ برتن۔ ﴿حصیر﴾ چٹائی، بچھونا، بوریا۔ ﴿یبسط﴾ بچھا دیا جاتا ہے۔ ﴿لایثقل﴾ بھاری نہ ہو، بوجھل نہ ہو۔ ﴿لایرغب﴾ نہیں رغبت کی جاتی۔ ﴿منتهب﴾ ڈاکو۔ ﴿مختلس﴾ اچک کر بھاگ جانے والا۔

تخریج:

❶ رواه ابوداؤد، رقم الحديث: ٤٣٩١.

قیمتی پتھروں کی چوری:

مسئلہ یہ ہے کہ ہرے نگینے، یاقوت اور زبرجد کا سرقہ موجب حد ہے، کیوں کہ یہ سب قیمتی اموال ہیں اور اپنی صورت کے اعتبار سے دارالاسلام میں مباح الاصل نہیں ہوتے اور انھیں مفت اور مباح لینے میں دل چسپی بھی نہیں ہوتی اس لیے ان کا حال سونے اور چاندی کی طرح ہوگا یعنی جس طرح سونے چاندی کا سرقہ موجب حد ہے اس طرح ان کا سرقہ بھی موجب حد ہوگا۔

اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنالیئے جائیں تو ان کی چوری موجبِ حد ہوگی، کیوں کہ کاری گری اور بناوٹ سے یہ عمدہ اور قیمتی اموال ہوگئے اور محفوظ کرنے کے قابل ہوگئے اس لیے ان کی چوری موجب حد ہوگی، لیکن چٹائی کا سرقہ موجبِ حد نہیں ہے، کیوں کہ

چٹائی کی بناوٹ اس کی جنس پر غالب نہیں ہوتی، اسی لیے تو اچھی سے اچھی چٹائی زمین پر بچھا دی جاتی ہے اور اس کی حفاظت کی کوئی پرواہ نہیں کی جاتی، لیکن بغدادی چٹائی کا حکم اس سے مختلف ہے اور اس کی چوری موجب حد ہے۔

وإنما یجب الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ لکڑی سے بنے ہوئے انھی دروازوں کو چرانے میں حد واجب ہوگی جو دیواروں میں فٹ نہ ہوں اور ہلکے ہوں، کیوں کہ نہ تو دیواروں میں فٹ دروازوں کو چرانے میں رغبت ہوتی ہے اور نہ ہی بھاری بھرکم دروازوں کو چرانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

اگر کسی مرد یا عورت کے پاس کسی نے کوئی چیز امانت رکھی اور مودع نے اس میں خیانت کردی تو خیانت کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت، کیوں کہ ان کی حفاظت اور صیانت میں کمی ہوتی ہے۔ اور اعلانیہ مال چرانے والے اور اچک کر لے بھاگنے والے کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ حدیث پاک میں ان سے قطع ید کا حکم ساقط کردیا گیا ہے۔

وَلَاقَطْعَ عَلَى النَّبَّاشِ وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ الْقَطْعُ لِقَوْلِهِ [1] عَلَیْہِ السَّلَامُ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ، وَلِأَنَّهُ مَالٌ مُتَقَوَّمٌ مُحْرَزٌ بِحِرْزٍ مِثْلِهِ فَيُقْطَعُ فِيْهِ، وَلَهُمَا قَوْلُهُ [2] عَلَیْہِ السَّلَامُ لَاقَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِيْنَةِ، وَلِأَنَّ الشُّبْهَةَ تَمَكَّنَتْ فِي الْمِلْكِ لِأَنَّهُ لَا مِلْكَ لِلْمَيِّتِ حَقِيْقَةً وَلَا لِلْوَارِثِ لِتَقَدُّمِ حَاجَةِ الْمَيِّتِ وَقَدْ تَمَكَّنَ الْخَلَلُ فِي الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ الْإِنْزِجَارُ، لِأَنَّ الْجِنَايَةَ فِيْ نَفْسِهَا نَادِرَةُ الْوُجُوْدِ، وَمَارَوَاهُ غَيْرُ مَرْفُوْعٍ أَوْ هُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى السِّيَاسَةِ، وَإِنْ كَانَ الْقَبْرُ فِيْ بَيْتٍ مُقَفَّلٍ فَهُوَ عَلَى الْخِلَافِ فِي الصَّحِيْحِ لِمَا قُلْنَا، وَكَذَا إِذَا سَرَقَ مِنْ تَابُوْتٍ فِي الْقَافِلَةِ وَفِيْهِ الْمَيِّتُ لِمَا بَيَّنَّا .

ترجمه: اور کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹ جائے گا یہ حکم حضرات طرفینؒ کے یہاں ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس پر قطع ہے، اس لیے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو کفن چوری کرے گا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس لیے کہ کفن مال متقوم ہے اور مال متقوم کی طرح محفوظ کیا جاتا ہے۔ حضرات طرفینؒ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ مختفی پر قطع ید نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں اور اس لیے کہ ملکیت میں شبہہ پیدا ہوگیا، کیوں کہ میت کی حقیقت میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی اور وارث کو بھی ملکیت نہیں حاصل ہوتی، اس لیے کہ میت کی حاجت مقدم ہوتی ہے اور مقصود یعنی ڈانٹ ڈپٹ میں بھی خلل پیدا ہوگیا ہے، کیوں کہ یہ جنایت فی نفسہا نادر الوجود ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی روایت کردہ حدیث مرفوع نہیں ہے یا وہ سیاست پر محمول ہے۔ اور اگر قبر تالا بند کمرے میں ہو تو بھی صحیح قول پر یہ مختلف فیہ ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں، ایسے ہی اگر کسی نے قافلہ میں موجود تابوت میں رکھی ہوئی میت کا کفن چوری کیا تو یہ بھی مختلف فیہ ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

اللغات:

﴿نبّاش﴾ کفن چور۔ ﴿مختفی﴾ چھپنے والا۔ ﴿انزجار﴾ ڈر کر رک جانا۔ ﴿جنایة﴾ جرم، فعل بد۔ ﴿سرق﴾ چوری کی۔

تخریج:

❶ رواہ بمعناہ، رقم الحدیث: ٤٤٠٩.

❷ رواہ ابن ابی شیبہ، رقم الحدیث: ۲۸٦۲۳.

کفن چور پر حد لگانے کا مسئلہ:

مسئلہ یہ ہے کہ حضرات طرفین کے یہاں کفن چور پر حد نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں کفن چور پر حد یعنی قطع ید ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے من نبش قطعناہ ہے جس میں صراحت کے ساتھ کفن چور پر قطع ید واجب کیا گیا ہے، عقلی دلیل یہ ہے کہ کفن مال متقوم ہے اور مال متقوم کی طرح اسے بھی حفاظت اور حِتّن کے ساتھ رکھا جاتا ہے اور مال متقوم کا سرقہ موجب حد ہے، لہٰذا اس کا سرقہ بھی موجب حد ہوگا۔

حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ حدیث ہے لاقطع علی المختفي اور اہل مدینہ کے یہاں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ کفن چور پر قطع ید نہیں ہے، اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ کفن میں نہ تو میت کو ملکیت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی میت کے ورثاء کو اس میں ملکیت حاصل ہوتی ہے، کیوں کہ میت اس کا زیادہ ضرورت مند ہوتا ہے نیز کفن چوری کا واقعہ بہت کم پیش آتا ہے، لہٰذا قطع ید سے اس کا مقصد یعنی انزجار بھی حاصل نہیں ہوگا، اس لیے ان حوالوں سے بھی کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

ومارواہ الخ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ مرفوع نہیں ہے اور حدیث غیر مرفوع استدلال کے قابل نہیں ہے، یا اس حدیث میں قطع ید کا جو حکم ہے وہ سیاست مدنیہ پر محمول ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں قطع کی نسبت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف فرمائی ہے اور قطعناہ ارشاد فرمایا ہے۔ اور اگر قبر کسی حجرے یا کمرے میں ہو اور وہاں سے کوئی کفن چوری کرلے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے یعنی حضرات طرفینؒ کے یہاں قطعِ ید نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب کسی نے قافلہ کے تابوت میں رکھی ہوئی میت کا کفن چرالیا ہو۔

وَلَايُقْطَعُ السَّارِقُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، لِأَنَّهُ مَالُ الْعَامَّةِ وَهُوَ مِنْهُمْ وَلَا مِنْ مَالٍ لِلسَّارِقِ فِيْهِ شِرْكَةٌ لِمَا قُلْنَا، وَمَنْ لَهُ عَلٰى اٰخَرَ دَرَاهِمُ فَسَرَقَ مِنْهُ مِثْلَهَا لَمْ يُقْطَعْ، لِأَنَّهُ اسْتِيْفَاءٌ لِحَقِّهٖ، وَالْحَالُّ وَالْمُؤَجَّلُ فِيْهِ سَوَاءٌ اِسْتِحْسَانًا، لِأَنَّ التَّاجِيْلَ لِتَأْخِيْرِ الْمُطَالَبَةِ وَكَذَا إِذَا سَرَقَ زِيَادَةً عَلٰى حَقِّهٖ، لِأَنَّهُ بِمِقْدَارِ حَقِّهٖ يَصِيْرُ شَرِيْكًا فِيْهِ، وَإِنْ سَرَقَ مِنْهُ عُرُوْضًا قُطِعَ، لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ وِلَايَةُ الْاِسْتِيْفَاءِ مِنْهُ إِلَّا بَيْعًا بِالتَّرَاضِيْ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ لَايُقْطَعُ، لِأَنَّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُ عِنْدَ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ قَضَاءً مِنْ حَقِّهٖ أَوْ رَهْنًا مِنْ حَقِّهٖ، قُلْنَا هٰذَا قَوْلٌ لَايَسْتَنِدُ إِلٰى دَلِيْلٍ ظَاهِرٍ فَلَايُعْتَبَرُ بِدُوْنِ اِتِّصَالِ الدَّعْوٰى بِهٖ حَتّٰى لَوِ ادَّعٰى ذٰلِكَ دُرِئَ عَنْهُ الْحَدُّ، لِأَنَّهُ ظَنٌّ فِيْ مَوْضِعِ

الْخِلَافِ وَلَوْ كَانَ حَقُّهُ دَرَاهِمَ فَسَرَقَ مِنْهُ دَنَانِيْرَ قِيْلَ يَقْطَعُ، لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ حَقُّ الْأَخْذِ، وَقِيْلَ لَايُقْطَعُ لِأَنَّ النُّقُوْدَ جِنْسٌ وَاحِدٌ.

ترجمہ: بیت المال سے چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیوں کہ وہ عوام کا مال ہوتا ہے اور چور بھی عوام میں داخل ہے۔ اور نہ ایسا مال چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جائے گا جس مال میں خود چور کی شرکت ہو، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اگر کسی کے دوسرے پر کچھ دراہم باقی ہوں اور صاحب حق نے دوسرے کے اتنے ہی دراہم چرا لیے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ یہ اس کے حق کی وصولیابی ہے اور استحساناً اس میں نقد اور ادھار دونوں برابر ہیں، کیوں کہ مدت کی تعیین مطالبہ میں تاخیر کے لیے ہوتی ہے نیز اگر صاحبِ حق نے اپنے حق سے زیادہ چرایا (تو بھی قطع ید نہیں ہوگا) کیوں کہ اپنے حق کی مقدار میں مال مسروق میں وہ شریک ہو جائے گا۔

اور اگر قرض خواہ نے مقروض کا سامان چرا لیا تو قطع ید ہوگا، اس لیے کہ قرض خواہ کے لیے صرف قرض دار کی رضامندی کے ساتھ بطور بیع کے اس سے وصول کرنے کا حق ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اس صورت میں بھی چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لیے کہ بعض علماء کے یہاں قرض خواہ کو قرض دار سے اپنا حق لینا جائز ہے خواہ حق لینے کے طور پر لے یا رہن کے طور پر لے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ایسا قول ہے جو کسی ظاہری دلیل کی طرف منسوب نہیں ہے، لہٰذا جب تک اس کے ساتھ دعویٰ متصل نہیں ہوگا، اس وقت تک یہ معتبر نہیں ہوگا، حتی کہ اگر سارق نے اس کا دعوی کیا تو اس سے حد ختم کر دی جائے گی، کیوں کہ موضعِ خلاف میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق دراہم میں ہو اور اس نے دنانیر کی چوری کی ہوئی تو ایک قول یہ ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ اسے لینے کا حق نہیں ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ تمام نقود کی جنس ایک ہے۔

اللغات:

﴿استیفاء﴾ وصول کرنا، حاصل کرنا۔ ﴿حالّ﴾ نقد، فوری۔ ﴿مؤجل﴾ مؤخر، ادھار۔ ﴿سواء﴾ برابر ہیں۔ ﴿تأجیل﴾ مدت مقرر کرنا۔ ﴿عروض﴾ واحد عرض؛ سامان۔ ﴿تراضی﴾ باہمی رضامندی۔ ﴿دُرِئ﴾ ہٹا لیا جائے گا۔

بیت المال یا اپنے مقروض سے چرانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر بیت المال سے کوئی شخص چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لیے کہ بیت المال کا مال عوام کا ہوتا ہے اور چور بھی عوام میں داخل ہے اور ایک طرح سے وہ اپنا مال لینے والا ہے اس لیے اس کے سرقہ میں ملکیت کا شبہہ موجود ہے اور شبہہ دافع حد ہے۔ یا مثلاً کچھ مال دو لوگوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص اسے چرا لے تو سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ اس میں بھی اپنا حق لینے کا احتمال موجود ہے۔

ایک شخص پر دوسرے کے کچھ دراہم باقی ہوں اور مقروض کے مال سے قرض دار اپنے باقی ماندہ دراہم کے بقدر مال چوری کرلے تو اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لیے کہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے اور ہاتھ نہ کاٹنے میں استحساناً نقد اور ادھار یعنی جلد یا بدیر

دونوں برابر ہیں، اور قرض وصول کرنے کے لیے وقت اور ٹائم کی تعین مطالبہ کو مؤخر کرنے کے لیے ہوتی ہے، لہٰذا اس کے چوری کر لینے میں صرف تاجیل تعجیل سے تبدیل ہوئی ہے اور یہ چیز موجب حد نہیں ہے۔ اور اگر قرض خواہ اپنے قرضے سے زیادہ دراہم وصول کرلے تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ اپنا حق وصولکرنے کی مقدار میں وہ اس مال میں مسروق منہ کا شریک اور ساجھی ہے اور یہ شرکت شبہہ پیدا کر رہی ہے و الشبهة تدفع الحد۔

اگر قرض خواہ اپنے قرض کے عوض مقروض کا سامان چوری کرلے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لیے کہ قرض خواہ کے لیے مقروض کے مال سے اپنے قرض کے علاوہ دوسری جنس کا مال لینا اس کی رضامندی سے جائز ہے اور سرقہ میں رضامندی معدوم ہے، اس لیے یہ سرقہ موجب حد ہے۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ خلافِ جنس کی چوری بھی موجبِ حد نہیں ہے، کیوں کہ بعض علماء کے نزدیک قرض خواہ یہ کہہ کر خلاف جنس لے سکتا ہے کہ میں نے اپنا حق لیا ہے یا اپنا حق وصول کرنے تک بہ طور رہن لیا ہے۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قول کسی ظاہری دلیل کی طرف منسوب نہیں ہے، اس لیے جب تک لینے والا یہ دعویٰ نہیں کرے گا کہ میں نے اپنے حق کے طور پر یا رہن کے طور پر وصول کیا ہے اس وقت تک اس سے حد ختم نہیں ہوگی، کیوں کہ مقام اختلاف میں یہ ایک طرح کا اجتہاد ہے جو بدون دعویٰ معتبر نہیں ہوگا۔

اگر قرضہ دراہم کا ہو اور قرض خواہ نے دنانیر وصول کرلیا تو ایک قول یہ ہے کہ خلاف جنس لینے کی وجہ سے قطع ید ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیوں کہ تمام نقود کی جنس ایک ہے۔

وَمَنْ سَرَقَ عَيْنًا فَقُطِعَ فِيْهَا فَرَدَّهَا ثُمَّ عَادَ فَسَرَقَهَا وَهِيَ بِحَالِهَا لَمْ يُقْطَعْ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يُقْطَعَ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ، وَلِأَنَّ الثَّانِيَةَ مُتَكَامِلَةٌ كَالْأُوْلٰى، بَلْ أَقْبَحُ لِتَقَدُّمِ الزَّاجِرِ، وَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَهُ الْمَالِكُ مِنَ السَّارِقِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ مِنْهُ ثُمَّ كَانَتِ السَّرِقَةُ، وَلَنَا أَنَّ الْقَطْعَ أَوْجَبَ سُقُوْطَ عِصْمَةِ الْمَحَلِّ عَلٰى مَايُعْرَفُ مِنْ بَعْدُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَبِالرَّدِّ إِلَى الْمَالِكِ إِنْ عَادَتْ حَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ بَقِيَتْ شُبْهَةُ السُّقُوْطِ نَظْرًا إِلَى اتِّحَادِ الْمِلْكِ وَالْمَحَلِّ وَقِيَامِ الْمُوْجِبِ وَهُوَ الْقَطْعُ فِيْهِ، بِخِلَافِ مَاذُكِرَ، لِأَنَّ الْمِلْكَ قَدِ اخْتَلَفَ بِاخْتِلَافِ سَبَبِهِ، وَلِأَنَّ تَكْرَارَ الْجِنَايَةِ مِنْهُ نَادِرٌ لِتَحَمُّلِهِ مَشَقَّةَ الزَّاجِرِ فَيَعْرَى الْإِقَامَةُ عَنِ الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ تَقْلِيْلُ الْجِنَايَةِ وَصَارَ كَمَا إِذَا قَذَفَ الْمَحْدُوْدُ فِي الْقَذْفِ الْمَقْذُوْفَ الْأَوَّلَ، قَالَ فَإِنْ تَغَيَّرَتْ عَنْ حَالِهَا مِثْلُ أَنْ يَكُوْنَ غَزْلًا فَسَرَقَهُ وَقُطِعَ فَرَدَّهُ ثُمَّ نُسِجَ فَعَادَ فَسَرَقَهُ قُطِعَ، لِأَنَّ الْعَيْنَ قَدْ تَبَدَّلَتْ وَلِهٰذَا يَمْلِكُهُ الْغَاصِبُ بِهِ وَهٰذَا هُوَ عَلَامَةُ التَّبَدُّلِ فِيْ كُلِّ مَحَلٍّ، وَإِذَا تَبَدَّلَ انْتَفَتِ الشُّبْهَةُ النَّاشِئَةُ مِنِ اتِّحَادِ الْمَحَلِّ وَالْقَطْعُ فِيْهِ فَوَجَبَ الْقَطْعُ ثَانِيًا.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی سامان چرایا اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور وہ مال مالک کو واپس کر دیا گیا پھر چور نے دوبارہ وہی سامان چرالیا اور وہ مال علی حالہ موجود ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''کہ اگر دوبارہ چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو'' یہ فرمانِ گرامی بغیر کسی تفصیل کے مروی ہے۔ اور اس لیے کہ دوسری جنایت پہلی کی طرح کامل ہے، بلکہ زاجر کے مقدم ہونے کی وجہ سے زیادہ قبیح ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مالک نے چور سے کوئی سامان فروخت کیا پھر مالک نے اس سے وہ سامان خرید لیا اس کے بعد چور نے اسے چرالیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قطعِ ید نے محل کی عصمت کو ساقط کر دیا اور جیسا کہ بعد میں ان شاء اللہ یہ معلوم ہوگا۔ اور مالک کی طرف مال واپس کرنے سے اگرچہ عصمت کی حقیقت عود کر آئی ہے لیکن محل، ملک اور قیام موجب یعنی قطع کی طرف نظر کرتے ہوئے سقوطِ عصمت کا شبہہ برقرار ہے۔ برخلاف اس صورت کے جسے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے اس لیے کہ سبب کے بدلنے سے ملکیت بدل گئی ہے۔ اور اس لیے کہ اس چور کا دوبارہ چوری کرنا نادر ہے، کیوں کہ وہ زاجر کی مشقت برداشت کر چکا ہے لہٰذا حد قائم کرنا مقصود سے خالی ہوگا اور مقصود جنایت کو کم کرانا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے محدود فی القذف نے دوبارہ پہلے والے مقذوف پر تہمت لگا دی۔

فرماتے ہیں کہ اگر مسروقہ مال اپنی حالت سے بدل گیا ہو مثلاً وہ سوت تھا اس کو کسی نے چرایا، چور کا ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مالک کو واپس کر دیا گیا اور مالک نے اس سے کپڑا بن لیا پھر چور نے دوبارہ اسے چرالیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لیے کہ عین میں تبدیلی ہو چکی ہے، اسی لیے سوت کو غصب کرنے والا بننے کی وجہ سے اس کا مالک ہو جائے گا اور ہر جگہ تبدیلی کی یہی علامت ہے اور جب محل تبدیل ہو گیا تو محل کے متحد ہونے اور اس محل میں قطعِ ید کے پائے جانے کا شبہہ ختم ہو گیا لہٰذا دوبارہ قطع واجب ہوگا۔

اللغات:

﴿ردّها﴾ اس کو لوٹا دیا۔ ﴿عاد﴾ دوبارہ وہی عمل کیا۔ ﴿متكاملة﴾ پوری پوری ہے، کامل ہے۔ ﴿أقبح﴾ زیادہ بری ہے۔ ﴿تقدّم﴾ پہلے ہونا، پیچھے ہونا۔ ﴿جناية﴾ جرم، بدکاری۔ ﴿تحمّل﴾ برداشت کرنا، اٹھانا۔ ﴿زاجر﴾ ڈانٹ، روکنے والی چیز، سزا وغیرہ۔ ﴿غزل﴾ سوت، کتا ہوا سوت۔ ﴿نسبح﴾ بُن لیا گیا۔

تخریج:

❶ روه الدارقطني في السنن، رقم الحديث: ٣٤٣٧.

مالِ مسروقہ لوٹانے کے بعد دوبارہ چرانے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی سامان چوری کیا اور پکڑا گیا جس کی بنا پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور وہ سامان اس کے مالک کو دیدیا گیا، اس کے بعد وہ سامان مالک کے پاس اسی حال میں موجود تھا کہ اسی چور نے وہ مال دوبارہ چوری کر لیا تو استحساناً اب چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دوبارہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے **فإن عاد فاقطعوه** کہ اگر چور دوبارہ چوری کرے تو پھر

اس کا ہاتھ کاٹ دو اور چوں کہ اس حدیث میں ایک یا دو مرتبہ کی اسی طرح سامان کے بدلنے اور نہ بدلنے کی کوئی قید نہیں ہے، اس لیے دوبارہ چوری پر قطعِ ید ہوگا۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح پہلی چوری کامل ہے اسی طرح دوسری چوری بھی مکمل ہے، بلکہ ایک مرتبہ سزا پانے کے بعد دوسری چوری پہلی سے زیادہ سنگین اور خطرناک ہے اور چوں کہ سرقۂ اولیٰ موجب حد ہے لہٰذا سرقۂ ثانیہ بھی موجب حد ہوگا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے زید نے بکر سے ایک چیز فروخت کی پھر اسے بکر سے خرید لیا اس کے بعد بکر نے زید کی وہ چیز چوری کر لی تو بھی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی دوبارہ چوری کرنے پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ ایک مال چرانے سے قطعِ ید ہوگیا تو اس مال اور محل کی عصمت ساقط ہوگئی اور محل کی عصمت کا ساقط ہونا قطعِ ید کو ختم کر دیتا ہے، اور وہ مال اگر چہ مالک کو واپس کر دیا گیا ہے، لیکن مالک، محل اور قیامِ موجب یعنی قطع کے ہوتے ہوئے اس میں عصمت کے سقوط کا شبہہ اور شائبہ موجود ہے اور حقیقت کی طرح سقوط کا شبہہ بھی دافع حد ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی قطعِ ید نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اپنے قول کی تائید میں جو نظیر پیش کی ہے وہ صورت مسئلہ سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیوں کہ صورت مسئلہ میں محل ایک ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے جب کہ ان کی نظیر میں بیع اور شراء دونوں کا سبب مختلف ہے اور سبب کا اختلاف اعیان کے اختلاف کی طرح ہے لہٰذا یہاں تو دوبارہ حد جاری ہوگی، لیکن صورت مسئلہ میں چوں کہ مال اور محل میں کسی بھی حوالے سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے اس لیے وہاں دوبارہ حد نہیں جاری ہوگی۔

ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ جب سارق ایک مرتبہ سزاء بھگت چکا ہے تو دوبارہ وہ جنایت کرنے سے ہچکچائے گا اور سزاء یافتہ کا دوبارہ جنایت کرنا شاذ اور نادر ہے اور نوادرات پر حد نہیں واجب ہوتی، کیوں کہ وہ مقصود سے خالی ہوتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے زید پر زناء کی تہمت لگائی اور اس پر حد جاری کی گئی پھر ظاہر ہے کہ اس شخص کا دوبارہ زید ہی پر تہمت لگانا نادر ہے، لیکن اگر وہ ایسی حرکت کرتا ہے تو خبطی شمار ہوگا اور اس پر دوبارہ حد نہیں لگائی جائے گی۔

فإن تغيرت الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر محل اور عین میں تبدیلی ہو جائے مثلاً ایک مرتبہ کسی نے سوت چوری کیا اور اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور جب وہ سوت مالک کو دیا گیا تو اس نے اس سے کپڑا بن لیا اور اسی چور نے دوبارہ وہ کپڑا چرا لیا تو اب دوسری مرتبہ بھی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ عین اور محل میں تبدیلی ہو چکی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سوت غصب کر کے اس کا کپڑا بن لے تو اس پر کپڑا واپس کرنا لازم نہیں ہے، بلکہ وہ غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور سوت کا ضمان ادا کرے گا اور محل اور عین کی تبدیلی ہی ہر چیز میں تبدل اور تغیر کی علامت ہے اور اسی تبدیلی سے محل اور قطع یعنی سزاء کے ایک ہونے کا شبہہ بھی ختم ہو جاتا ہے اور دوبارہ حد واجب ہوتی ہے۔

فَصْلٌ فِي الْحِرْزِ وَالْأَخْذِ مِنْهُ

یہ فصل محفوظ کرنے اور اس جگہ سے لینے کے بیان میں ہے

وَمَنْ سَرَقَ مِنْ أَبَوَيْهِ أَوْ وَلَدِهِ أَوْ ذِي رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ لَمْ يُقْطَعْ فَالْأَوَّلُ وَهُوَالْوِلَادُ لِلْبُسُوْطَةِ فِي الْمَالِ وَفِي الدُّخُوْلِ فِي الْحِرْزِ، وَالثَّانِيْ لِلْمَعْنَي الثَّانِي وَلِهٰذَا أَبَاحَ الشَّرْعُ النَّظْرَ إِلٰى مَوَاضِعِ الزِّيْنَةِ الظَّاهِرَةِ مِنْهَا، بِخِلَافِ الصَّدِيْقِيْنَ، لِأَنَّهٗ عَادَاهُ بِالسَّرِقَةِ، وَفِي الثَّانِيْ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رَحمۃ اللہ علیہ لِأَنَّهٗ أَلْحَقَهَا بِالْقَرَابَةِ الْبَعِيْدَةِ وَقَدْ بَيَّنَّاهُ فِي الْعِتَاقِ، وَلَوْ سَرَقَ مِنْ بَيْتِ ذِيْ رَحْمٍ مَحْرَمٍ مَتَاعَ غَيْرِهٖ يَنْبَغِيْ أَنْ لَايُقْطَعَ، وَلَوْ سَرَقَ مَالَهٗ مِنْ بَيْتِ غَيْرِهٖ يُقْطَعُ اعْتِبَارًا لِلْحِرْزِ وَعَدْمِهٖ، وَإِنْ سَرَقَ مِنْ أُمِّهٖ مِنَ الرِّضَاعَةِ قُطِعَ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحمۃ اللہ علیہ لَايُقْطَعُ، لِأَنَّهٗ يَدْخُلُ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ اسْتِيْذَانٍ وَحَشَمَةٍ، بِخِلَافِ الْأُخْتِ مِنَ الرَّضَاعَةِ، لِانْعِدَامِ هٰذَا الْمَعْنٰى فِيْهَا عَادَةً، وَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّهٗ لَا قِرَابَةَ، وَالْمَحْرَمِيَّةُ بِدُوْنِهَا لَا تَحْتَرِمُ كَمَا إِذَا ثَبَتَ بِالزِّنَاءِ وَالتَّقْبِيْلِ عَنْ شَهْوَةٍ وَأَقْرَبُ مِنْ ذٰلِكَ الْأُخْتِ مِنَ الرَّضَاعَةِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الرَّضَاعَ قَلَّمَا يَشْتَهِرُ فَلَا بُسُوْطَةَ تَحَرُّزًا عَنْ مَوْقِفِ التُّهْمَةِ، بِخِلَافِ النَّسَبِ.

ترجمہ: جس نے اپنے والدین یا اپنی اولاد یا اپنے ذی رحم محرم کا مال چوری کیا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، رہی پہلی قسم یعنی اولادی رشتے والی تو ان لوگوں کے مال میں آپس میں لینے کی عادت ہوتی ہے اور ایک دوسرے کے محفوظ مقامات پر یہ آتے جاتے رہتے ہیں اور ثانی (یعنی ذی رحم محرم میں) دوسری بات (دخول) موجود ہوتی ہے، اسی لیے شریعت نے محارم عورتوں کے ظاہری مقامات زینت کو دیکھنے کی اجازت دے رکھی ہے۔ برخلاف دوستوں کے، کیوں کہ سرقہ کی وجہ سے دوست دشمنی کرنے والا ہوجاتا ہے۔ اور دوسرے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، کیوں کہ انھوں نے ذی رحم محرم کی قرابت کو قرابت بعیدہ کے ساتھ لاحق کردیا ہے اور کتاب العتاق میں ہم اسے بیان کرچکے ہیں۔

اور اگر کسی نے ذی رحم محرم کے کمرے سے دوسرے کا سامان چرالیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جانا چاہیے، اور اگر دوسرے کے گھر

سے ذی رحم محرم کا مال چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جانا چاہیے حرز اور عدم حرز کا اعتبار کرتے ہوئے۔

اور اگر کسی نے اپنی رضاعی ماں کا کوئی سامان چوری کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ انسان اجازت اور شرم کے بغیر اپنی رضاعی ماں کے پاس چلا جاتا ہے، برخلاف رضاعی بہن کے، کیوں کہ اس میں عادتاً یہ معنی معدوم ہوتے ہیں، ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ ان میں کوئی قرابت نہیں ہوتی اور بدون قرابت محرمیت حاصل نہیں ہوتی جیسے اگر زنا یا شہوت کے ساتھ بوسہ لینے سے محرمیت ثابت ہوئی ہو اور رضاعی بہن کی محرمیت اس سے بھی زیادہ قریب ہے، یہ اس لیے کہ رضاعت بہت کم مشہور ہوتی ہے لہٰذا تہمت سے بچنے کے لیے زیادہ اختلاط نہیں ہوتا۔ برخلاف نسب کے۔

اللغات:

﴿ولاد﴾ ولادت سے قائم ہونے والا رشتہ۔ ﴿بسوطة﴾ گنجائش، وسعت، فراخی۔ ﴿حرز﴾ محفوظ جگہ، حفاظت والی جگہ۔ ﴿أباح﴾ حلال کیا ہے۔ ﴿صدیق﴾ دوست۔ ﴿عاداہ﴾ اس کی دشمنی کرلے گا۔ ﴿متاع﴾ سامان، اشیاء۔ ﴿استیذان﴾ اجازت طلب کرنا۔ ﴿حشمة﴾ رکھ رکھاؤ۔ ﴿تقبیل﴾ بوسہ لینا۔ ﴿تحرّز﴾ بچنا، پرہیز کرنا۔

والدین اور قریبی رشتہ داروں کی چوری:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے والدین یا اپنی اولاد یا اپنے قریبی رشتے دار کا مال یا سامان چوری کیا تو اس پر قطع نہیں ہوگا، کیوں کہ والدین اور اولاد میں ولادت اور خون کا رشتہ ہوتا ہے اور یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کے مال کو استعمال بھی کرتے ہیں اور ایک درجے کے محفوظ مقامات پر آتے جاتے بھی ہیں، اسی طرح ذی رحم محرم کے یہاں بھی آنا جانا لگا رہتا ہے اور کسی پر کوئی تہمت ممانعت اور رکاوٹ نہیں ہوتی اسی لیے تو شریعت نے محارم اور رشتہ دار عورتوں کے ظاہری مقامات کو دیکھنے کی اجازت دے رکھی ہے، لہٰذا ان لوگوں میں حرز معدوم ہے اور بدون حرز سرقہ متحقق نہیں ہوتا اس لیے ان لوگوں کا مال چرانے پر قطع ید نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی دوست کسی دوست کا مال چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ اگرچہ دوست دوست کے محفوظ مقامات پر آتا جاتا ہے، لیکن چوری کرنا عداوت اور دشمنی ہے اور عداوت کی صورت میں سرقہ موجبِ حد ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ذی رحم محرم کی قرابت کو قرابت بعیدہ کے ساتھ لاحق کردیا ہے اور قرابتِ بعیدہ میں چوری کرنا موجبِ حد ہے، اس لیے ذی رحم محرم کا مال چوری کرنا بھی موجبِ حد ہوگا۔

ولو سرق الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے ذی رحم محرم کے گھر سے دوسرے کا مال چوری کیا تو اس پر قطع نہیں ہوگا، کیوں کہ ذی رحم محرم کے گھر میں حرز معدوم ہے اور اگر دوسرے کے گھر سے ذی رحم محرم کا مال چرالیا تو یہ چوری موجب حد ہوگی، کیوں کہ غیر کے کمرے میں حرز موجود ہوتا ہے اور مکانِ حرز سے چوری کرنا موجبِ قطع ہے۔

وإن سرق من أمه الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی رضاعی ماں کا مال چوری کیا تو اس پر قطع ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اس پر قطع ید نہیں ہے، کیوں کہ بچہ اجازت اور شرم کے بغیر اپنی رضاعی ماں کے پاس جاتا ہے اور اس کے محرز مقامات سے چیزیں لے لیتا ہے، اس کے برخلاف رضاعی بہن کے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا مال چرانا تو موجب حد ہوگا، لیکن رضاعی ماں کا مال چرانے سے حد نہیں ہوگی۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ رضاعی ماں میں قرابت نہیں ہوتی اور قرابت کے بغیر محرمیت نہیں ثابت ہوتی جیسے اگر کسی نے کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لیا تو اس سے مذکورہ شخص کی ماں اس شخص پر حرام تو ہو جاتی ہے لیکن قرابت نہ ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی اور رضاعی بہن کی محرمیت زنا سے ثابت ہونے والی محرمیت سے زیادہ قریب ہوتی ہے اور جب رضاعی بہن کا مال چوری کرنا موجب حد ہے تو رضاعی ماں کا مال چوری کرنا بھی موجب حد ہوگا۔ اس میں ایک راز یہ بھی ہے کہ رضاعت بہت کم مشہور ہوتی ہے اور تہمت سے بچنے کے لیے اس رشتے میں بے تکلفی کے ساتھ لین دین بھی نہیں ہوتا جب کہ نسب اور ولادت کا رشتہ مشہور ہوتا ہے اور بے تکلفی کے ساتھ اس میں لین دین چلتا رہتا ہے۔

وَإِذَا سَرَقَ أَحَدُ الزَّوْجَيْنِ مِنَ الْآخَرِ أَوِ الْعَبْدُ مِنْ سَيِّدِهٖ أَوْ مِنِ امْرَأَةِ سَيِّدِهٖ أَوْ مِنْ زَوْجِ سَيِّدَتِهٖ لَمْ يُقْطَعْ لِوُجُوْدِ الْإِذْنِ بِالدُّخُوْلِ عَادَةً، وَإِنْ سَرَقَ أَحَدُ الزَّوْجَيْنِ مِنْ حِرْزِ الْآخَرِ خَاصَّةً لَا يَسْكُنَانِ فِيْهِ فَكَذٰلِكَ الْجَوَابُ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ بِسُوْطَةٍ بَيْنَهُمَا فِي الْأَمْوَالِ عَادَةً وَدَلَالَةً وَهُوَ نَظِيْرُ الْخِلَافِ فِي الشَّهَادَةِ، وَلَوْ سَرَقَ الْمَوْلٰى مِنْ مُكَاتَبِهٖ لَمْ يُقْطَعْ، لِأَنَّ لَهٗ فِيْ أَكْسَابِهٖ حَقًّا وَكَذٰلِكَ السَّارِقُ مِنَ الْمَغْنَمِ، لِأَنَّ لَهٗ فِيْهِ نَصِيْبًا وَهُوَ مَأْثُوْرٌ عَنْ عَلِيٍّ ❶ رَضِيَ اللّٰہُ عَنْہُ دَرْءً وَتَعْلِيْلًا.

ترجمہ: اگر میاں بیوی میں سے کسی نے دوسرے کا مال چوری کرلیا یا غلام نے اپنے مولیٰ کا مال چرالیا یا اپنے مولیٰ کی بیوی کا مال چرالیا یا اپنی مالکہ کے شوہر کا مال چرالیا تو قطع ید نہیں ہے کیوں کہ عادتاً دخول کی اجازت موجود ہے۔ اور اگر حد الزوجین نے دوسرے کے محفوظ مقام سے چوری کی جس نے وہ دونوں ساتھ نہ رہتے ہوں تو بھی ہمارے یہاں یہی حکم ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے، کیوں کہ عادت اور دلالت دونوں اعتبار سے ان کے مابین فراخی ہوتی ہے اور یہ شہادت میں اختلاف کی نظیر ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کا مال چرایا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ مکاتب کی کمائی میں مولیٰ کا حق ہوتا ہے نیز مال غنیمت سے چوری کرنے والے کا بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ مالِ غنیمت میں لشکری کا حصہ ہوتا ہے۔ اور یہ علت بیان کرنے اور حد ختم کرنے کے طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔

اللغات:

﴿سیّد﴾ مالک، آقا۔ ﴿إذن﴾ اجازت۔ ﴿حرز﴾ محفوظ جگہ۔ ﴿بسوطة﴾ گنجائش فراخی۔ ﴿مغنم﴾ مالک غنیمت۔ ﴿نظیر﴾ مثال، شبیہ۔ ﴿أکساب﴾ کمائیاں۔ ﴿نصیب﴾ حصہ۔ ﴿درء﴾ حد کو ہٹانا۔

تخریج:

❶ رواہ ابن ابی شیبہ، رقم الحدیث: ۲۸۵۶۵.

میاں بیوی یا اپنے آقا سے چوری کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر میاں بیوی میں کے کوئی کسی کا مال چراتا ہے یا غلام اپنے آقا یا آقا کی بیوی یا اپنی سیدہ کے شوہر کا مال چراتا ہے تو قطع ید نہیں ہوگا، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کو ایک دوسرے کے پاس آنے جانے کی عادتاً اجازت حاصل ہے اور اجازت سے احراز معدوم ہو جاتا ہے حالانکہ سرقہ کے موجب حد ہونے کے لیے احراز شرط ہے۔ اگر شوہر اور بیوی کے کمرے الگ الگ ہوں اور کوئی کسی کے مخصوص کمرے سے کوئی چیز چرالے تو بھی ہمارے یہاں سارق پر قطع ید نہیں ہے، کیوں کہ میاں بیوی میں عادتاً اور دلالۃ دونوں طرح فراخ دلی کے ساتھ ایک دوسرے کے مال کو لینے اور استعمال کرنے کی اجازت ہے اور یہ اجازت حرز اور احراز کو ختم کر دیتی ہے۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس صورت میں سارق پر قطع ید ہوگا اور یہ قول صاحب بنایہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ اور یہ شہادت میں اختلاف کی طرح ہے چناں چہ ہمارے یہاں احد الزوجین کی شہادت دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول میں مقبول ہے۔

مولی اگر اپنے مکاتب کا مال چوری کرلے یا لشکری مالِ غنیمت سے چوری کرلے تو ان پر بھی قطعِ ید نہیں ہے، دلیل کتاب میں موجود ہے اور واضح ہے۔

قَالَ وَالْحِرْزُ عَلٰى نَوْعَيْنِ، حِرْزٌ لِمَعْنًى فِيْهِ كَالْبُيُوْتِ وَالدُّوْرِ، وَحِرْزٌ بِالْحَافِظِ، قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ الْحِرْزُ لَابُدَّ مِنْهُ، لِأَنَّ الْإِسْتِسْرَارَ لَايَتَحَقَّقُ دُوْنَهُ، ثُمَّ هُوَقَدْ يَكُوْنُ بِالْمَكَانِ وَهُوَ الْمَكَانُ الْمُعَدُّ لِإِحْرَازِ الْأَمْتِعَةِ كَالدُّوْرِ وَالْبُيُوْتِ وَالصُّنْدُوْقِ وَالْحَانُوْتِ، وَقَدْ يَكُوْنُ بِالْحَافِظِ كَمَنْ جَلَسَ فِي الطَّرِيْقِ أَوْ فِي الْمَسْجِدِ وَعِنْدَهُ مَتَاعُهُ فَهُوَ مُحْرَزٌ بِهِ وَقَطَعَ [1] رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَرَقَ رِدَاءَ صَفْوَانَ مِنْ تَحْتِ رَأْسِهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ، وَفِي الْمُحْرَزِ بِالْمَكَانِ لَايُعْتَبَرُ الْإِحْرَازُ بِالْحَافِظِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّهُ مُحْرَزٌ بِدُوْنِهِ وَهُوَ الْبَيْتُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَابٌ أَوْ كَانَ وَهُوَ مَفْتُوْحٌ حَتّٰى يُقْطَعَ السَّارِقُ مِنْهُ، لِأَنَّ الْبِنَاءَ لِقَصْدِ الْإِحْرَازِ إِلَّا أَنَّهُ لَايَجِبُ الْقَطْعُ إِلَّا بِالْإِخْرَاجِ مِنْهُ لِقِيَامِ يَدِهِ قَبْلَهُ، بِخِلَافِ الْمُحْرَزِ بِالْحَافِظِ حَيْثُ يَجِبُ الْقَطْعُ فِيْهِ كَمَا أَخَذَ لِزَوَالِ يَدِ الْمَالِكِ بِمُجَرَّدِ الْأَخْذِ فَيَتِمُّ السَّرِقَةُ، وَلَافَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُوْنَ الْحَافِظُ مُسْتَيْقِظًا أَوْ نَائِمًا وَالْمَتَاعُ تَحْتَهُ أَوْ عِنْدَهُ هُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّهُ يُعَدُّ النَّائِمُ عِنْدَ مَتَاعِهِ حَافِظًا لَهُ فِي الْعَادَةِ، وَعَلٰى هٰذَا لَايَضْمَنُ الْمُوْدَعُ وَالْمُسْتَعِيْرُ بِمِثْلِهِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِتَضْيِيْعٍ، بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ فِي الْفَتَاوٰى.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ حرز کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اپنے معنی کی وجہ سے محفوظ ہو جیسے کمرے اور گھر اور دوسرے وہ حرز ہے جو کسی نگراں سے حاصل ہو، بندۂ ضعیف کہتا ہے کہ حرز ضروری ہے، کیوں کہ حرز کے بغیر خفیہ طور سے لینا متحقق نہیں ہوسکتا۔ پھر حرز کبھی

مکان کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ وہ مکان ہوتا ہے جو سامانوں کی حفاظت کے لیے بنایا جاتا ہے جیسے گھر، کمرے، صندوق اور دکان۔
اور حرز کبھی حافظ اور نگراں سے متحقق ہوتا ہے جیسے اگر کوئی شخص راستے میں یا مسجد میں بیٹھا ہو اور اس کے پاس اس کا سامان ہو تو وہ سامان اس شخص کی وجہ سے محفوظ ہوگا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چور کا ہاتھ کاٹ دیا تھا جس نے حضرت صفوان کے سر کے نیچے سے چادر چوری کرلی تھی اور وہ مسجد میں سو رہے تھے، اور محرز بالمکان میں حافظ سے احراز معتبر نہیں ہے، یہی صحیح ہے، کیوں کہ وہ سامان تو حافظ کے بغیر بھی محفوظ ہے اور وہ گھر ہے اگرچہ اس کا دروازہ نہ ہو یا ہو تو پر کھلا ہوا ہو حتّٰی کہ اس جگہ سے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ احراز ہی کے مقصد سے وہ گھر بنایا گیا ہے، اس لیے کہ اخراج سے پہلے وہ چیز مالک کے قبضے میں ہوتی ہے۔
برخلاف اس چیز کے جو نگراں کی وجہ سے محفوظ ہو، کیوں کہ اس میں لیتے ہی قطع واجب ہوگا، اس لیے کہ محض لینے سے ہی مالک کا قبضہ ختم ہو جاتا ہے اس لیے سرقہ تام ہو جائے گا۔ اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ نگراں بیدار ہو یا محوِ خواب ہو اور سامان اس کے نیچے ہو یا اوپر ہو یہی صحیح ہے کیوں کہ اپنے سامان کے پاس سونے والے کو عادتاً سامان کا محافظ سمجھا جاتا ہے، اسی بناء پر اس صورت میں مستعیر اور مودَع ضامن نہیں ہوں گے، کیوں کہ یہ تضییع نہیں ہے برخلاف اس قول کے جسے فتاویٰ میں اختیار کیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿حرز﴾ محفوظ جگہ۔ ﴿بیوت، دور﴾ واحد۔ ﴿بیت، دار﴾ کمرے گھر وغیرہ۔ ﴿استسرار﴾ خفیہ طریقے سے کارروائی کرنا۔ ﴿معدّ﴾ تیار کیا گیا ہے۔ ﴿إحراز﴾ حفاظت کرنا۔ ﴿أمتعة﴾ واحد متاع؛ سامان وغیرہ۔ ﴿رداء﴾ چادر۔ ﴿نائم﴾ سونے والا۔ ﴿بناء﴾ عمارت۔ ﴿مستیقظ﴾ جاگنے والا۔ ﴿مودَع﴾ جس کو امین بنایا گیا۔ ﴿مستعیر﴾ عاریت پر لینے والا۔ ﴿تضییع﴾ ضائع کرنا۔

تخریج:

❶ رواه ابوداؤد، رقم الحديث: ٤٣٩٤.

حرز کی تعریف:

اس پوری عبارت میں صرف یہ بتایا گیا ہے کہ حرز اور محفوظ کی دو قسمیں ہیں (۱) پہلی قسم وہ ہے جو بلا واسطہ اور بذات خود اپنے اندر موجود حفاظت اور صیانت کے معنی کی وجہ سے حرز کہلاتی ہے جیسے کمرے ہیں، گھر ہیں، صندوق اور دکانات ہیں کہ یہ بذات خود محرز اور محفوظ ہوتے ہیں اور ان میں احراز کا معنی پایا جاتا ہے اس لیے کہ یہ احراز اور حفاظت کرنے کے لیے بنائے ہی جاتے ہیں (۲) حرز کی دوسری قسم وہ ہے جس میں نگراں اور محافظ کا واسطہ ہوتا ہے اور بذات خود وہ چیز محرز نہیں ہوتی جیسے اگر کوئی شخص راستے میں بیٹھا ہو یا مسجد میں بیٹھا ہو اور اس کے پاس سامان ہو تو یہ سامان راستہ اور مسجد کی وجہ سے محرز نہیں شمار ہوگا بلکہ اس شخص کی وجہ سے محفوظ اور محرز شمار ہوگا، اس کی سب سے واضح دلیل یہ ہے کہ حضرت صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ اپنے سر کے نیچے اپنی چادر رکھ کر سو رہے تھے اور ایک چور نے وہ چادر چرالی جس پر حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چور کا ہاتھ کٹوا دیا تھا کیوں کہ وہ چادر محرز بالحافظ تھی۔
وفي المحرز بالمکان الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ چیز جو مکان یا دکان وغیرہ میں موجود ہو اس کی حفاظت خود اسی مکان

سے معتبر ہوگی اور اس کے احراز میں حافظ اور نگراں کا کوئی عمل دخل نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ چیز حافظ کے بغیر بذات خود اس گھر میں موجود احراز کے معنی کی وجہ سے محرز ہے اگر چہ اس گھر کا دروازہ نہ ہو یا دروازہ ہو مگر کھلا ہوا ہو، یہی صحیح قول ہے اگر چہ صاحب کفایہ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ اگر اس گھر میں محافظ ہوگا تب تو وہاں کی چوری پر قطع ید ہوگا اور اگر محافظ نہیں ہوگا تو قطع نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں جو روایت ہے اس کے مطابق بدون محافظ بھی اس جگہ کا سرقہ موجب حد ہوگا، کیوں کہ گھر اور دکان کو احراز کے ارادے سے ہی بنایا جاتا ہے البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ گھر کا سرقہ اسی وقت موجب قطع ہوگا جب چور وہاں سے سامان لے کر نکل جائے گا، کیوں کہ جب تک وہ سامان گھر میں رہے گا اس وقت تک محفوظ شمار ہوگا اور اس پر مالک کا قبضہ برقرار رہے گا لہٰذا قبل الاخراج قطع نہیں ثابت ہوگا۔

اس کے برخلاف حرز کی دوسری قسم یعنی مُحرز بالحافظ میں حافظ کے پاس سے مال سرکاتے ہی چور پر قطع واجب ہو جائے گا، کیوں کہ اس صورت میں صرف لینے سے ہی مالک کا قبضہ ختم ہو جاتا ہے اور سرقہ تام ہو جاتا ہے۔ اور حرز بالحافظ میں خواہ حافظ بیدار ہو یا سویا ہوا ہو اور خواہ سامان اس کے نیچے ہو یا اوپر ہو بہر صورت وہ محرز بالحافظ شمار ہوگا۔ کیوں کہ اپنے سامان کے پاس سونے والا بھی عادتاً سامان کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس تفصیل کے مطابق اگر مستعیر یا مودَع بھی سامان عاریت وودیعت کے پاس سویا ہو اور کوئی اسے چرا لے تو ان پر ضمان نہیں ہوگا، کیوں کہ ماقبل کی تفصیل پر نظر کرتے ہوئے یہ دونوں بھی اس سامان کے محافظ ہیں۔ اور ان کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہوئی ہے حالانکہ فتاویٰ ظہیریہ میں یہ حکم فتویٰ کے لیے پسند کیا گیا ہے کہ اگر مودَع کھڑے کھڑے سویا اور سامان اس کے سامنے ہو تو اس کے چوری ہونے سے مودَع ضامن نہیں ہوگا لیکن اگر کروٹ پر سویا ہو تو ضامن ہوگا (بنایہ: ۶/۴۲۰)

قَالَ وَمَنْ سَرَقَ شَيْئًا مِنْ حِرْزٍ أَوْ مِنْ غَيْرِ حِرْزٍ وَصَاحِبُهُ عِنْدَهُ يَحْفَظُهُ قُطِعَ، لِأَنَّهُ سَرَقَ مَالًا مُحْرَزًا بِأَحَدِ الْحِرْزَيْنِ، وَلَاقَطْعَ عَلٰى مَنْ سَرَقَ مَالًا مِنْ حَمَّامٍ أَوْ مِنْ بَيْتٍ أُذِنَ لِلنَّاسِ فِي دُخُوْلِهِ فِيْهِ لِوُجُوْدِ الْإِذْنِ عَادَةً أَوْ حَقِيْقَةً فِي الدُّخُوْلِ فَاخْتَلَّ الْحِرْزُ، وَيَدْخُلُ فِيْ ذٰلِكَ حَوَانِيْتُ التِّجَارَةِ وَالْخَانَاتِ إِلَّا إِذَا سَرَقَ مِنْهَا لَيْلًا لِأَنَّهَا بُنِيَتْ لِإِحْرَازِ الْأَمْوَالِ وَإِنَّمَا الْإِذْنُ يَخْتَصُّ بِالنَّهَارِ، وَمَنْ سَرَقَ مِنَ الْمَسْجِدِ مَتَاعًا وَصَاحِبُهُ عِنْدَهُ قُطِعَ لِأَنَّهُ مُحْرَزٌ بِالْحَافِظِ، لِأَنَّ الْمَسْجِدَ مَابُنِيَ لِإِحْرَازِ الْأَمْوَالِ فَلَمْ يَكُنِ الْمَالُ مُحْرَزًا بِالْمَكَانِ، بِخِلَافِ الْحَمَّامِ وَالْبَيْتِ الَّذِيْ أُذِنَ لِلنَّاسِ فِيْ دُخُوْلِهِ حَيْثُ لَايُقْطَعُ، لِأَنَّهُ بُنِيَ لِلْإِحْرَازِ فَكَانَ الْمَكَانُ حِرْزًا فَلَايُعْتَبَرُ الْإِحْرَازُ بِالْحَافِظِ، وَلَا قَطْعَ عَلَى الضَّيْفِ إِذَا سَرَقَ مِمَّنْ أَضَافَهُ، لِأَنَّ الْبَيْتَ لَمْ يَبْقَ حِرْزًا فِيْ حَقِّهِ لِكَوْنِهِ مَأْذُوْنًا فِيْ دُخُوْلِهِ وَلِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ أَهْلِ الدَّارِ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ خِيَانَةً لَا سَرِقَةً.

ترجمہ: جس شخص نے محرز یا غیر محرز جگہ سے کوئی چیز چرائی اور اس چیز کا مالک اس کے پاس اس کی حفاظت کر رہا تھ تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ اس نے ایسا مال چرایا ہے جو دو حرزوں میں سے ایک کے ذریعے محفوظ ہے۔ اس شخص پر قطع نہیں ہے جس

نے حمام سے یا ایسے کمرے سے مال چرایا جس میں عام لوگوں کو داخل ہونے کی اجازت تھی، کیوں کہ (حمام میں) عادتاً دخول کی اجازت ہوتی ہے یا دخول کی حقیقتاً اذن حاصل ہے لہٰذا حرز مختل ہوگیا۔ اور اس میں تجارتی دکانیں اور سرائے خانے شامل ہیں، لیکن اگر ان مقامات سے رات میں چوری کی تو قطع ید ہوگا، کیوں کہ یہ اموال کی حفاظت کے لیے بنائے گئے ہیں اور (دخول کی) اجازت دن کے ساتھ مختص ہے۔

اگر کسی نے مسجد سے کوئی سامان چرالیا اور سامان کا مالک سامان کے پاس موجود تھا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ یہ سامان حافظ کی وجہ سے محرز ہے، کیوں کہ مسجد اموال کی حفاظت کے لیے نہیں بنائی جاتی لہٰذا وہ مال محرز بالمکان نہیں ہوگا۔ برخلاف حمام کے اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو دخول کی اجازت دی گئی ہو تو قطعِ ید نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ احراز کے لیے بنائے جاتے ہیں اس لیے مکان محرز ہوگا لہٰذا احراز بالحافظ معتبر نہیں ہوگا۔

اور اس مہمان چور پر قطع نہیں ہے جو میزبان کا مال چرالے، کیوں کہ مہمان کے ماذون فی الدخول ہونے کی وجہ سے میزبان کا گھر اس کے حق میں محرز نہیں ہے اور اس لیے کہ مہمان گھر میں رہنے والوں کے درجے میں ہے، لہٰذا اس کا فعل خیانت ہوگا، سرقہ نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿أذِن﴾ اجازت دی گئی ہے۔ ﴿اختلّ﴾ خراب ہوگئی۔ ﴿حوانیت﴾ واحد حانوت؛ دکانیں۔ ﴿خانات﴾ واحد خان، خانة؛ سرائے۔ ﴿بنیت﴾ تعمیر کی گئی ہیں۔ ﴿إذن﴾ اجازت۔ ﴿ضیف﴾ مہمان۔

حرز کی دوسری قسم کی مثال:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی سامان کہیں رکھا تھا اور کسی نے اسے چرالیا حالانکہ سامان کا مالک وہاں موجود تھا تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ یہ مال احد الحرزین یعنی حافظ اور مالک کی وجہ سے محفوظ ہے اور مالِ محرز ا سرقہ موجبِ حد ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص غسل خانے سے کوئی چیز چرالے یا ایسے گھر سے چرالے جس میں لوگوں کو آنے جانے کی اجازت حاصل ہو تو اس پر قطع نہیں ہوگا، کیوں کہ حمام میں تو عادتاً داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے اور جس گھر میں اذن ہوتی ہے وہاں حقیقتاً داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے اور اجازت سے حرز اور احراز معدوم ہوجاتا ہے اس لیے ان صورتوں میں قطع نہیں ہوگا۔ یہی حال تجارتی دوکانوں اور سرائے خانوں سے بھی چوری کرنے کا ہے یعنی ان جگہوں کی چوری بھی موجب حد نہیں ہے، کیوں کہ حمام وغیرہ کی طرح ان میں بھی اجازت ہوتی ہے، لیکن اجازت کا حکم اس صورت میں ہے جب دن میں چوری کی گئی ہو، اس لیے کہ اجازت دن کے ساتھ خاص ہے اور اگر کسی نے رات کو ان مقامات سے چوری کی تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ یہ مقامات اموال کی حفاظت کے لیے بنائے جاتے ہیں۔

مسجد سے سرقہ کا مسئلہ واضح ہے، اگر مہمان میزبان کے گھر سے چوری کرلے تو اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ مہمان میزبان کے گھر میں ماذون فی الدخول ہوتا ہے اور میزبان کے گھر کا فرد شمار ہوتا ہے لہٰذا اس کا فعل خیانت ہے، سرقہ نہیں ہے اور

خیانت موجب حد نہیں ہے۔

وَمَنْ سَرَقَ سَرِقَةً فَلَمْ يُخْرِجْهَا مِنَ الدَّارِ لَمْ يُقْطَعْ، لِأَنَّ الدَّارَ كُلَّهَا حِرْزٌ وَاحِدٌ فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِخْرَاجِ مِنْهَا، وَلِأَنَّ الدَّارَ وَمَافِيْهَا فِيْ يَدِ صَاحِبِهَا مَعْنًى فَيَتَمَكَّنُ شُبْهَةُ عَدَمِ الْأَخْذِ، فَإِنْ كَانَتْ دَارٌ فِيْهَا مَقَاصِيْرُ فَأَخْرَجَهَا مِنْ مَقْصُوْرَةٍ إِلَى صِحْنِ الدَّارِ قُطِعَ، لِأَنَّ كُلَّ مَقْصُوْرَةٍ بِاعْتِبَارِ سَاكِنِهَا حِرْزٌ عَلَاحِدَةٌ، وَإِنْ أَغَارَ إِنْسَانٌ مِنْ أَهْلِ الْمَقَاصِيْرِ عَلَى مَقْصُوْرَةٍ فَسَرَقَ مِنْهَا قُطِعَ لِمَا بَيَّنَّا، وَإِذَا نَقَبَ اللِّصُّ الْبَيْتَ فَدَخَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ وَنَاوَلَهُ اٰخَرُ خَارِجَ الْبَيْتِ فَلَا قَطْعَ عَلَيْهِمَا، لِأَنَّ الْأَوَّلَ لَمْ يُوْجَدْ مِنْهُ الْإِخْرَاجُ لِاعْتِرَاضِ يَدٍ مُعْتَبَرَةٍ عَلَى الْمَالِ قَبْلَ خُرُوْجِهِ، وَالثَّانِيْ لَمْ يُوْجَدْ مِنْهُ هَتْكُ الْحِرْزِ فَلَمْ يَتِمَّ السَّرِقَةُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ إِنْ أَخْرَجَ الدَّاخِلُ يَدَهُ وَنَاوَلَهَا الْخَارِجُ فَالْقَطْعُ عَلَى الدَّاخِلِ، وَإِنْ أَدْخَلَ الْخَارِجُ يَدَهُ فَتَنَاوَلَهَا مِنْ يَدِ الدَّاخِلِ فَعَلَيْهِمَا الْقَطْعُ وَهِيَ بِنَاءٌ عَلَى مَسْئَلَةٍ تَأْتِيْ بَعْدَ هٰذَا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ، وَإِنْ أَلْقَاهُ فِي الطَّرِيْقِ وَخَرَجَ فَأَخَذَهُ قُطِعَ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَايُقْطَعُ، لِأَنَّ الْإِلْقَاءَ غَيْرُ مُوْجِبٍ لِلْقَطْعِ كَمَا لَوْ خَرَجَ وَلَمْ يَأْخُذْ، وَكَذَا الْأَخْذُ مِنَ السِّكَّةِ كَمَا لَوْ أَخَذَهُ غَيْرُهُ، وَلَنَا أَنَّ الرَّمْيَ حِيْلَةٌ يَعْتَادُهَا السُّرَّاقُ لِتَعَذُّرِ الْخُرُوْجِ مَعَ الْمَتَاعِ أَوْ لِيَتَفَرَّغَ لِقِتَالِ صَاحِبِ الدَّارِ أَوْ لِلْفِرَارِ وَلَمْ تَعْتَرِضْ عَلَيْهِ يَدٌ مُعْتَبَرَةٌ فَاعْتُبِرَ الْكُلُّ فِعْلًا وَاحِدًا فَإِذَا خَرَجَ وَلَمْ يَأْخُذْهُ فَهُوَ مُضِيْعٌ لَاسَارِقٌ.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی سامان چرایا لیکن اسے گھر سے باہر نہیں نکالا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ پورا دار حرز واحد ہے، لہٰذا دار سے نکالنا ضروری ہے، اور اس لیے کہ دار اور اس کا سامان معنًی صاحبِ دار کے قبضہ میں ہوتا ہے، لہٰذا نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا۔

پھر اگر دار ایسا ہو جس میں کئی کوٹھریاں ہوں اور چور نے ایک کوٹھری سے گھر کے صحن تک سامان نکال دیا تو قطع ہوگا، کیوں کہ ہر کوٹھری اپنے رہنے والے کے اعتبار سے علاحدہ حرز ہے اور اگر کوٹھریوں میں رہنے والوں میں سے کسی نے دوسری کوٹھی سے جلدی سے کوئی سامان چوری کرلی تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

اگر چور نقب لگا کر گھر میں گھسا اور مال لے لیا اور گھر سے باہر دوسرے نے اس سے لے لیا تو دونوں میں سے کسی پر قطع نہیں ہے، کیوں کہ پہلے کی طرف سے باہر نکالنا نہیں پایا گیا اس لیے کہ اس کے نکلنے سے پہلے مال پر معتبر قبضہ موجود ہے۔ اور دوسرے شخص کی طرف سے حفاظت کو توڑنا نہیں پایا گیا لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی طرف سے سرقہ تام نہیں ہوا۔ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر گھر میں داخل ہونے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو چوری کا سامان دیا تو قطع داخل پر ہوگا۔ اور اگر خارج نے اپنا ہاتھ داخل کر کے وہ سامان داخل کے ہاتھ سے لیا تو دونوں پر قطع ہوگا اور یہ مسئلہ ایک دوسرے مسئلے پر مبنی ہے جو ان شاء اللہ اس کے

بعد آئے گا۔

اور اگر داخل نے سامان باہر ڈال دیا اور نکل کر اسے لے لیا تو قطع ہوگا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قطع ید نہیں ہوگا، کیوں کہ القاء موجب قطع نہیں ہے، جیسے اگر وہ باہر نکل گیا اور اس نے وہ سامان نہیں لیا، اسی طرح گلی سے بھی لینا ہے جیسے اگر ڈالنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا اٹھا لے ہماری دلیل یہ ہے کہ چوروں کی عادت ہوتی ہے کہ سامان کے ساتھ خروج متعذر ہونے کی وجہ سے پھینکنے کا حیلہ کر لیتے ہیں یا اس لیے ایسا کرتے ہیں تاکہ صاحب دار سے لڑنے یا بھاگنے کے لیے وہ خالی ہو جائیں اور اس پر معتبر قبضہ نہیں ہوتا، لہٰذا یہ پورا ایک ہی فعل شمار ہوگا۔ لیکن اگر وہ نکل گیا اور اس نے پھینکا ہوا سامان نہیں لیا تو وہ ضائع کرنے والا ہے، چور نہیں ہے۔

اللغات:

﴿لم یخرجها﴾ اس کو باہر نہیں نکالا۔ ﴿مقاصیر﴾ علیحدہ گھر، کوٹھریاں، فلیٹ۔ ﴿أغار﴾ حملہ آور ہوا۔ ﴿نصّ﴾ چور۔ ﴿نقب﴾ سینڈھ لگائی۔ ﴿هتك﴾ بے حرمتی۔ ﴿لم یتمّ﴾ مکمل نہیں ہوا۔ ﴿القاه﴾ اس کو گرا دیا۔ ﴿سکّة﴾ گلی۔ ﴿رمی﴾ پھینکنا۔ ﴿سراق﴾ واحد سارق؛ چور۔

قطع سے بچنے کے ممکنہ حیلے:

عبارت میں (۴) مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے کسی مکان سے کوئی سامان چرایا لیکن اسے باہر نہیں نکالا تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ پورا دار حرز کے حق میں ایک ہے لہٰذا جب تک سامان گھر میں ہوگا حرز باقی رہے گا اور چوری نہ کرنے کا شبہہ باقی رہے گا اور شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

(۲) اگر کسی دار کی کئی کوٹھریاں ہوں اور چور نے کسی کوٹھری سے مال نکال کر گھر کے صحن میں پہنچا دیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ ہر کوٹھری اپنے رہنے والوں کے اعتبار سے مستقل حرز ہے لہٰذا ایک کوٹھری سے مال نکالنے والا چور ہوگا اگرچہ اس نے وہ مال گھر کے باہر نہ نکالا ہو۔

(۳) اگر ایک کوٹھری والے نے دوسری کوٹھری پر دھاوا بول کر وہاں سے مال چرا لیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ ہر کوٹھری مستقل حرز ہے۔

(۴) چور نے کسی گھر میں نقب لگائی اور گھر میں گھس کر مال لے لیا اور گھر سے باہر موجود ایک دوسرے شخص نے اس سے وہ مال لے لیا تو نہ داخل ہونے والے پر قطع ہوگا اور نہ باہر سے لینے والے پر، کیوں کہ اول یعنی داخل ہونے والے نے وہ مال گھر سے نکالا نہیں ہے اور اس مال پر مالک کا قبضہ برقرار ہے اور ثانی یعنی جس نے باہر سے مال لیا ہے اس کی طرف سے حرز اور حفاظت کو توڑنا نہیں پایا گیا، کیوں کہ اس نے غیر محرز مال لیا ہے لہٰذا کسی کی طرف سے بھی سرقہ تام نہیں ہوا اس لیے دونوں میں سے کسی پر بھی قطع نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر داخل ہونے والے شخص نے اندر سے اپنا ہاتھ باہر نکال

کر باہر والے کو مال دیا تو دینے والا حقیقتاً چور ہوگا اور اسی پر قطع ہوگا اور اگر خارج باہر سے اپنا ہاتھ اندر ڈال کر داخل سے سامان لے لے تو وہ بھی چور ہوگا اور داخل بھی چور ہوگا کسی گھر میں گھسا اور وہاں سے کوئی سامان اٹھا کر باہر پھینک دیا پھر خالی ہاتھ نکل کر وہ سامان اٹھالیا تو ہمارے یہاں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ موجب حد ہے نہ کہ القاء اور رمی۔ اور جیسے اگر باہر پھینکنے والا گھر سے نکال کر مال نہ لیتا یا وہ کسی گلی میں پڑا ہوا مال لیتا یا گلی میں مال ڈال دیتا اور دوسرا کوئی اسے اٹھا لیتا تو ان تمام صورتوں میں اس شخص پر قطع نہیں ہوتا، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی اس پر قطع نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جناب والا ہم بھی تو محض القاء کو موجب حد نہیں کہتے بلکہ اَخذ بعد الالقاء کو موجب حد کہتے ہیں اور یہ تو چوروں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ گھر سے سامان نکال کر باہر پھینک دیتے ہیں تاکہ لڑنے اور بھاگنے میں آسانی ہو اور بعد میں اٹھا لیتے ہیں لہٰذا پھینکنے اور اٹھانے تک کی کاروائی متحد ہوگی اور یہ بالواسطہ سرقہ شمار ہوگا اور موجب حد ہوگا، ہاں اگر چور گھر سے مال باہر نکال دے اور اسے نہ اٹھائے تو وہ چور نہیں ہوگا، بلکہ سامان ضائع کرنے والا ہوگا اور مضیع پر حد نہیں ہوتی۔

قَالَ وَكَذٰلِكَ إِنْ حَمَلَهُ عَلٰى حِمَارٍ فَسَاقَهُ وَأَخْرَجَهُ، لِأَنَّ سَيْرَهَا مُضَافٌ إِلَيْهِ لِسَوْقِهِ، وَإِذَا دَخَلَ الْحِرْزَ جَمَاعَةٌ فَتَوَلّٰى بَعْضُهُمُ الْأَخْذَ قُطِعُوْا جَمِيْعًا، قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ هٰذَا اِسْتِحْسَانٌ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يُقْطَعَ الْحَامِلُ وَحْدَهُ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْإِخْرَاجَ وُجِدَ مِنْهُ فَتَمَّتِ السَّرِقَةُ بِهِ، وَلَنَا أَنَّ الْإِخْرَاجَ مِنَ الْكُلِّ مَعْنًى لِلْمُعَاوَنَةِ كَمَا فِي السَّرِقَةِ الْكُبْرٰى، وَهٰذَا لِأَنَّ الْمُعْتَادَ فِيْمَا بَيْنَهُمْ أَنْ يَحْمِلَ الْبَعْضُ الْمَتَاعَ وَيَتَشَمَّرُ الْبَاقُوْنَ لِلدَّفْعِ، فَلَوِ امْتَنَعَ الْقَطْعُ أَدّٰى إِلٰى سَدِّ بَابِ الْحَدِّ، وَمَنْ نَقَبَ الْبَيْتَ وَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيْهِ وَأَخَذَ شَيْئًا لَمْ يُقْطَعْ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي الْإِمْلَاءِ أَنَّهُ يُقْطَعُ، لِأَنَّهُ أَخْرَجَ الْمَالَ مِنَ الْحِرْزِ وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ فَلَا يُشْتَرَطُ الدُّخُوْلُ فِيْهِ كَمَا إِذَا أَدْخَلَ يَدَهُ فِيْ صُنْدُوْقِ الصَّيْرَفِيِّ فَأَخْرَجَ الْغِطْرِيْفِيَّ، وَلَنَا أَنَّ هَتْكَ الْحِرْزِ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْكَمَالُ تَحَرُّزًا عَنْ شُبْهَةِ الْعَدَمِ وَالْكَمَالُ فِي الدُّخُوْلِ، وَقَدْ أَمْكَنَ اعْتِبَارُهُ، وَالدُّخُوْلُ هُوَ الْمُعْتَادُ، بِخِلَافِ الصُّنْدُوْقِ، لِأَنَّ الْمُمْكِنَ فِيْهِ إِدْخَالُ الْيَدِ دُوْنَ الدُّخُوْلِ وَبِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنْ حَمْلِ بَعْضِ الْمَتَاعِ، لِأَنَّ ذٰلِكَ هُوَ الْمُعْتَادُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں ایسے ہی اگر سامان کسی گدھے پر لاد کر اس کو ہانک کر نکال دیا (تو بھی قطع ہوگا) اس لیے کہ گدھے کی چال ہانکنے کی وجہ سے اسی کی طرف منسوب ہے۔ اگر کئی لوگ کسی محفوظ مقام میں داخل ہوئے اور ان میں کسی ایک نے مال لے لیا تو سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، بندۂ ضعیف کہتا ہے کہ یہ حکم استحساناً ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ صرف لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے یہی امام

زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، کیوں کہ مال لینا اسی کی طرف سے متحقق ہوا ہے، لہٰذا سرقہ بھی اسی سے تام ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ معناً ہر ایک کی طرف سے اخراج متحقق ہے، کیونکہ سرقہ میں ہر ایک کا تعاون ہے جیسا کہ ڈکیتی میں ہوتا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ چوروں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ ایک چور سامان اٹھاتا ہے اور باقی ساتھی مدافعت کے لیے تیار رہتے ہیں لہٰذا اگر قطع نہ ہوگا تو اس سے حد کے دروازے کو بند کرنا لازم آئے گا۔

اگر کسی نے کمرے میں نقب لگائی اور باہر سے ہاتھ ڈال کر کچھ لے لیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ املاء میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ اس نے محفوظ جگہ سے مال نکالا ہے اور یہی مقصود ہے لہٰذا بیت میں داخل ہونا شرط نہیں ہوگا جیسے اگر اس نے سُنار کے صندوق میں اپنا ہاتھ داخل کر کے غطریفی درہم نکال لیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کامل طور پر حرز کا ھتک شرط ہے تاکہ حرز نہ ہونے اور کامل طور پر داخل نہ ہونے کا شبہہ نہ ہو، اور اسے معتبر ماننا ممکن بھی ہے اور دخول ہی معتاد ہے۔ برخلاف صندوق کے، کیوں کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ہی ممکن ہے اور داخل ہونا ممکن نہیں ہے۔ اور برخلاف ایک آدمی کے سامان نکالنے کے، کیوں کہ (جماعت کی چوری میں) یہی طریقہ معتاد ہے۔

اللغات:

﴿حمله﴾ اس کو لاد دیا۔ ﴿حمار﴾ گدھا۔ ﴿ساقهٗ﴾ اس کو ہانک دیا۔ ﴿أخرجهٗ﴾ اس کو نکال دیا۔ ﴿سير﴾ چلنا۔
﴿تولّی﴾ ذمے داری لی۔ ﴿حامل﴾ اٹھانے والا۔ ﴿إخراج﴾ باہر نکالنا۔ ﴿يتشمّر﴾ مستعد ہوتے ہیں، تیار رہتے ہیں۔
﴿دفع﴾ دور کرنا، مراد: مقابلہ کرنا۔ ﴿نقب﴾ سیندھ لگائی، نقب لگائی۔ ﴿صيرفي﴾ سنار۔ ﴿غطريفي﴾ دراہم کی ایک نفیس قسم۔
﴿هتك﴾ بے حرمتی، پامالی۔ ﴿تحرّز﴾ بچنا، پرہیز کرنا۔

قطع سے بچنے کے ممکنہ حیلے:

یہ مسائل بھی ماقبل والے مسئلوں سے ہم آہنگ ہیں چنانچہ اگر کسی گھر سے سامان نکال کر گھوڑے یا گدھے پر لاد دیا اور اسے ہانک دیا تو مُخرِج اور سائق ضامن ہوگا، کیوں کہ گدھے کی چال سائق کی طرف منسوب ہے اور عموماً گدھے سیکھے اور سدھے ہوئے ہوتے ہیں اور اپنے مالکوں کے گھر ہی سامان وغیرہ لے کر پہنچتے ہیں۔

چند لوگ چوری کرنے کی غرض سے کسی محفوظ مکان میں گئے، لیکن ان میں سے ایک ہی نے مال چرایا تو بھی استحساناً سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، یہی ہمارا قول ہے لیکن قیاساً صرف مال لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چوری صرف حامل سے تام اور متحقق ہوئی ہے لہٰذا وہی ماخوذ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ معنی اور مقصد کے لحاظ سے تمام لوگ چوری میں شریک ہیں اور سب کی طرف سے اخراج متحقق ہے جیسا کہ ڈکیتی میں ہوتا ہے اور جیسے چوروں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک دو آدمی سامان نکالتے ہیں اور باقی چور ساتھی اس بات کے لیے کمر بستہ رہتے ہیں کہ اگر گھر یا محلے کا کوئی آدمی اعتراض کرے تو اس کی زبان بند کردیں، اب ظاہر ہے کہ اگر صرف حامل اور آخذ پر حد جاری کی جائے اور باقی لوگوں کو بخش دیا جائے تو حد کا دروازہ ہی بند ہوجائے گا اور چھوٹی چوری کی جگہ بڑی بڑی چوریاں انجام دی جائیں گی اس لیے ان امور سے بچنے کے لیے

استحساناً سب پر قطع واجب کیا گیا ہے۔

ومن نقب الخ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر میں سیندھ لگائی اور گھر کے اندر نہیں گیا بلکہ باہر ہی سے اس نے ہاتھ ڈال کر سامان چرالیا تو قطع نہیں ہوگا، لیکن امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی امالی میں ایک روایت ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ اس نے محفوظ جگہ یعنی ''بیت'' سے مال چرایا ہے اور یہی چیز موجب حد ہے، لہٰذا بلا وجہ داخل ہوکر مال چوری کرنے کو شرط حد قرار نہیں دیں گے، جیسے اگر کوئی شخص سنار کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر درہم نکال لے تو بدون دخول بھی اس پر حد ہوگی۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ حد اور قطع کرنے کے لیے علی وجہ الکمال مقام محفوظ کو ختم کرنا شرط ہے تاکہ ھتک کے نہ ہونے یا دخول کے کامل نہ ہونے کے شبہہ سے بچا جاسکے اور مکان اور بیت میں شرطِ دخول کا اعتبار کرنا ممکن ہے، اس لیے کہ گھر میں عموماً داخل ہوکر ہی چوری کی جاتی ہے لہٰذا یہاں بھی دخول فی البیت قطعِ ید کے لیے شرط بنے گا اور چوں کہ دخول معدوم ہے اس لیے یہ سرقہ موجب حد نہیں ہوگا۔

اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلے کو صندوق والے مسئلے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ صندوق سے عموماً اور عادتاً اور واقعتاً ہاتھ ڈال کر ہی روپئے پیسے نکالے جاتے ہیں اور اس میں کوئی داخل ہی نہیں ہوتا لہٰذا غیر ممکن فیہ الدخول پر ممکن فیہ الدخول کو قیاس کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے، ایسے ہی اس میں ھتکِ حرز کا کمال بھی شرط نہیں ہے، بلکہ وجوب قطع کے لیے ھتک کا وجود کافی ہے جیسا کہ جماعت کی چوری میں صرف ایک ہی آدمی مال لیتا ہے اور باقی لوگ مدافعت کے لیے رہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک آدمی ھتک چند افراد کے مقابلے کم اور بعض ہی ہے لہٰذا وجوب قطع کے لیے کمالِ ھتک کی شرط لگانا بھی بے سود ہے۔

وَإِنْ طَرَّ صُرَّةً خَارِجَةً مِنَ الْكُمِّ لَمْ يُقْطَعْ، وَإِنْ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْكُمِّ يُقْطَعُ، لِأَنَّ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ الرِّبَاطَ مِنْ خَارِجٍ فَبِالطَّرِّ يَتَحَقَّقُ الْأَخْذُ مِنَ الظَّاهِرِ فَلَايُوْجَدُ هَتْكُ الْحِرْزِ، وَفِي الثَّانِي الرِّبَاطُ مِنْ دَاخِلٍ فَبِالطَّرِّ يَتَحَقَّقُ الْأَخْذُ مِنَ الْحِرْزِ وَهُوَ الْكُمُّ، وَلَوْ كَانَ مَكَانَ الطَّرِّ حَلُّ الرِّبَاطِ ثُمَّ الْأَخْذُ فِي الْوَجْهَيْنِ يَنْعَكِسُ الْجَوَابُ لِانْعِكَاسِ الْعِلَّةِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُقْطَعُ عَلٰى كُلِّ حَالٍ، لِأَنَّهُ مُحْرَزٌ إِمَّا بِالْكُمِّ أَوْ بِصَاحِبِهِ، قُلْنَا الْحِرْزُ هُوَ الْكُمُّ، لِأَنَّهُ يَعْتَمِدُهُ وَإِنَّمَا قَصْدُهُ قَطْعُ الْمَسَافَةِ أَوِ الْإِسْتِرَاحَةُ فَأَشْبَهَ الْجَوَالِيْقَ، وَإِنْ سَرَقَ مِنَ الْقِطَارِ بَعِيْرًا أَوْ حِمْلًا لَمْ يُقْطَعْ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُحْرَزٍ مَقْصُوْدًا فَيَتَمَكَّنُ شُبْهَةُ الْعَدَمِ، وَهٰذَا لِأَنَّ السَّائِقَ وَالْقَائِدَ وَالرَّاكِبَ يَقْصُدُوْنَ قَطْعَ الْمَسَافَةِ وَنَقْلَ الْأَمْتِعَةِ، دُوْنَ الْحِفْظِ حَتّٰى لَوْكَانَ مَعَ الْأَحْمَالِ مَنْ يَتْبَعُهَا لِلْحِفْظِ قَالُوْا يُقْطَعُ، وَإِنْ شَقَّ الْحِمْلَ وَأَخَذَ مِنْهُ قُطِعَ، لِأَنَّ الْجَوَالِقَ فِيْ مِثْلِ هٰذَا حِرْزٌ، لِأَنَّهُ يُقْصَدُ بِوَضْعِ الْأَمْتِعَةِ فِيْهِ صِيَانَتُهَا كَالْكُمِّ فَوُجِدَ الْأَخْذُ مِنَ الْحِرْزِ فَيُقْطَعُ.

ترجمہ: اگر چور نے ایسی تھیلی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو قطع نہیں ہے اور اگر اس نے آستین میں ہاتھ ڈال کر (تھیلی کاٹی ہو)

تو قطعِ ید ہوگا، کیوں کہ پہلی صورت میں بندھن باہر ہوگا لہٰذا کاٹنے سے ظاہر سے لینا متحقق ہوگا اور ہتکِ حرز نہیں پایا جائے گا، اور دوسری صورت میں بندھن اندر ہوگا، لہٰذا کاٹنے سے حرز یعنی آستین سے لینا متحقق ہوگا اور اگر کاٹنے کی جگہ بندھن کی گرہ ہو پھر چور نے اسے لیا ہو تو دونوں صورتوں میں حکم برعکس ہو جائے گا اس لیے کہ علت بدل گئی۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ہر حال میں قطعِ ید ہوگا، اس لیے کہ وہ مال یا تو آستین کی وجہ سے یا صاحبِ آستین کی وجہ سے محفوظ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حرز آستین ہی تو ہے، کیوں کہ مالک اس پر اعتماد کرتا ہے اور اس کا ارادہ سفر کرنا یا آرام کرنا ہے تو یہ گون کے مشابہ ہو گیا۔ اگر کسی نے اونٹوں کی لائن سے کوئی اونٹ یا اونٹ کا بوجھ چرا لیا تو قطع نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ محرز مقصود نہیں ہے، لہٰذا عدمِ احراز کا شبہہ پیدا ہو گیا۔ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ سائق، قائد اور راکب مسافت طے کرنے اور سامان منتقل کرنے کا آزادہ کرتے ہیں نہ کہ حفاظت کرنے کا حتی کہ اگر سامانوں کے ساتھ پیچھے سے حفاظت کرنے والا ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ قطعِ ید ہوگا۔ اور اگر چور نے گٹھر کو پھاڑ کر اس میں سے سامان لے لیا تو قطعِ ید ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں گون ہی محافظ ہوتی ہے، کیوں کہ آستین کی طرح اس میں بھی سامان رکھ کر اس کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، لہٰذا مقامِ محفوظ سے حرز پایا گیا اس لیے قطعِ ید ہوگا۔

اللغات:

﴿طرّ﴾ جیب تراشی کی۔ ﴿صرّة﴾ تھیلی۔ ﴿کُمّ﴾ آستین۔ ﴿رباط﴾ بندھن، جوڑ۔ ﴿هتك﴾ توہین کرنا۔ ﴿حلّ﴾ کھولنے کی جگہ۔ ﴿جوالیق﴾ واحد جولق؛ گٹھڑیاں۔ ﴿تعبیر﴾ اونٹ۔ ﴿حمل﴾ بوجھ۔ ﴿سائق﴾ پیچھے سے ہانکنے والا۔ ﴿قائد﴾ آگے سے نکیلنے والا۔ ﴿راکب﴾ سوار۔ ﴿أمتعة﴾ ساز و سامان۔ ﴿صیانة﴾ حفاظت، بچاؤ۔

آستین میں بندھی روپوں کی تھیلی چرانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے آستین میں روپیوں کی تھیلی رکھی تھی اور وہ تھیلی آستین سے باہر تھی تو اس کا سرقہ موجب حد نہیں ہے، اس لیے کہ جب تھیلی باہر ہے تو اس کا بندھن بھی باہر ہوگا اور اسے کاٹنے اور لینے والا باہر سے لینے والا شمار ہوگا اور باہر سے لینے میں احراز معدوم ہے اس لیے یہ صورت موجبِ حد نہیں ہے۔ ہاں اگر تھیلی آستین میں ہو اور چور آستین میں ہاتھ ڈال کر اسے لے لے تو چوں کہ اس صورت میں مکانِ محرز یعنی آستین سے روپیہ لیا گیا ہے اس لیے یہ اخذ موجبِ حد ہوگا۔

ولو کان مکان الطر الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر اچکے اور جیب کترے کے وار اور کترنے کی جگہ بندھن کی گرہ لگی ہو یعنی اس نے سادھ کر گرہ پر نشانہ لگایا ہو تو اگر بندھن آستین سے باہر ہو تو قطع ید ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں دراہم آستین کے اندر ہوں گے اور وہ شخص مکان محرز سے لینے والا ہوگا اور اگر بندھن آستین کے اندر ہو تو اخذ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لیے کہ بندھن کے باہر ہونے سے دراہم بھی باہر ہوں گے اور یہ سرقہ غیر محرز جگہ سے ہوگا اور غیر محرز جگہ کا سرقہ موجبِ حد نہیں ہے، اسی تفصیل کو صاحب ہدایہ نے **ینعکس الجواب لانعکاس العلة** سے تعبیر کیا ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر حال میں جیب کترے کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ وہ آستین کے باہر سے لے یا اندر سے، کیوں کہ باہر سے لینے کی صورت میں وہ مال آستین سے محفوظ ہے اور اندر سے لینے کی صورت میں مالک کے ذریعے محفوظ ہے، لیکن

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حرز اور احراز صرف آستین ہی سے حاصل ہے، کیوں کہ انسان اس میں مال رکھ کر مطمئن ہو جاتا ہے اور اس پر اعتماد کر لیتا ہے اور بذات خود اس کی نیت حفاظت کرنے کی نہیں ہوتی، بلکہ اس کا مقصد یا تو سفر کرنا ہوتا ہے یا آرام کرنا ہوتا ہے تو آستین میں مال اور روپے رکھنا گون میں مال رکھنے کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح گون کا مال صرف گون سے محرز شمار ہوتا ہے اسی طرح آستین میں رکھا ہوا مال بھی صرف آستین کی وجہ سے محرز شمار ہوگا۔

وإن سرق من القطار الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر اونٹوں کی لائن چل رہی ہو اور کوئی شخص ان میں سے ایک اونٹ چرا لے یا ایک اونٹ پر لدا ہوا سامان چرا لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ لائن میں لے کر چلنے سے اونٹوں کی حفاظت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ انھیں اِدھر اُدھر جانے اور بھٹکنے سے بچانا مقصود ہوتا ہے، لہٰذا اس چوری میں عدم احراز کا شبہہ پیدا ہو گیا اور شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، ہاں اگر ان اونٹوں کے پیچھے کوئی محافظ اور نگراں موجود ہو تو اس کی وجہ سے احراز متحقق ہو جائے گا اور اب سرقہ موجب حد ہوگا۔

اگر بندھے ہوئے گٹھر کو پھاڑ کر کسی نے اس میں سے سامان چرا لیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ اس طرح کے گٹھر اور گون سے احراز ثابت ہو جاتا ہے اور اس میں بغرض حفاظت ہی سامان رکھے جاتے ہیں۔

وَإِنْ سَرَقَ جَوَالِقًا فِيْهِ مَتَاعٌ وَصَاحِبُهُ يَحْفَظُهُ أَوْ نَائِمٌ عَلَيْهِ قُطِعَ، مَعْنَاهُ إِذَا كَانَ الْجَوَالِقُ فِيْ مَوْضِعٍ هُوَ لَيْسَ بِحِرْزٍ كَالطَّرِيْقِ وَنَحْوِهِ حَتّٰى يَكُوْنَ مُحْرَزًا بِصَاحِبِهِ لِكَوْنِهِ مُتَرَصِّدًا لِحِفْظِهِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ هُوَ الْحِفْظُ الْمُعْتَادُ وَالْجُلُوْسُ عِنْدَهُ، وَالنَّوْمُ عَلَيْهِ يُعَدُّ حِفْظًا عَادَةً، وَكَذَا النَّوْمُ بِقُرْبٍ مِنْهُ عَلٰى مَا اخْتَرْنَاهُ مِنْ قَبْلُ، وَذُكِرَ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَصَاحِبُهُ نَائِمٌ عَلَيْهِ أَوْ حَيْثُ يَكُوْنُ حَافِظًا لَهُ وَهٰذَا يُؤَكِّدُ مَاقَدَّمْنَاهُ مِنَ الْقَوْلِ الْمُخْتَارِ.

ترجمہ: اور اگر ایسی گون چرائی جس میں سامان ہو اور اس کا مالک اس کی حفاظت کر رہا ہو یا اس سامان کے پاس سویا ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ گون ایسی جگہ ہو جو محرز نہ ہو جیسے راستہ وغیرہ یہاں تک کہ وہ سامان مالک کی وجہ سے محرز ہو جائے، اس لیے کہ مالک اس کی حفاظت کے لیے کمر بستہ رہتا ہے، اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ حفظِ معتاد معتبر ہے۔ اور سامان کے پاس بیٹھنا یا سامان پر سونا عادتاً حفظ شمار ہوتا ہے نیز سامان کے قریب سونا بھی حفظ ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم اسے اختیار کر چکے ہیں۔ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں ہے وصاحبه نائم عليه أو حيث يكون حافظا له۔ اور یہ قول ماقبل میں بیان کردہ ہمارے قول مختار کی تاکید کرتا ہے۔

اللغات:

﴿جوالق﴾ گٹھریاں۔ ﴿نائم﴾ سونے والا تھا۔ ﴿طریق﴾ راستہ۔ ﴿مترصد﴾ تیار، چوکنا۔ ﴿جلوس﴾ بیٹھنا۔ ﴿یعدّ﴾ شمار کیا جاتا ہے۔ ﴿نوم﴾ نیند۔

راستے میں سوئے ہوئے آدمی کا سامان چرانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسی گون چرائی جس میں سامان تھا اور مالکِ سامان اس گون کی حفاظت کر رہا تھا یا سامان پر سویا ہو

تھا اور وہ گون بذات خود محرز نہیں تھا بلکہ روڈ اور سڑک پر تھا لیکن اس کا مالک اس کی دیکھ ریکھ میں کمربستہ تھا تو سارق پر قطع ید ہوگا، کیوں کہ یہ گون محرز بصاحبہ ہے اس لیے کہ اس کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عرفاً حفاظت میں داخل ہے اور یہاں مالِ محرز اور مالِ محفوظ کی چوری ہوئی ہے جو موجبِ حد ہے۔

وذکر في بعض النسخ الخ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں وصاحبه نائم علیه کے بعد أو حیث یکون حافظا له کا اضافہ بھی ہے اور یہ اضافہ یہ بتا رہا ہے کہ بحالتِ نوم بھی مالک محافظ شمار کیا جاتا ہے اس اضافے سے اس قول کی بھی تائید ہو رہی ہے جو اس سے پہلے ولا فرق بین أن یکون الحافظ مستیقظاً أو نائما الخ کی عبارت سے بیان کیا گیا ہے۔

فقط واللّٰہ أعلم وعلمه أتم.

قَالَ وَيُقْطَعُ يَمِيْنُ السَّارِقِ مِنَ الزَّنْدِ وَيُحْسَمُ فَالْقَطْعُ لِمَا تَلَوْنَاهُ مِنْ قَبْلُ، وَالْيَمِيْنُ بِقِرَاءَةِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَمِنَ الزَّنْدِ، لِأَنَّ الْإِسْمَ يَتَنَاوَلُ الْيَدَ إِلَى الْإِبِطِ وَهٰذَا الْمَفْصَلُ أَعْنِي الرُّسْغَ مُتَيَقَّنٌ بِهِ، كَيْفَ وَقَدْ صَحَّ أَنَّ النَّبِيَّ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَرَ بِقَطْعِ يَدِ السَّارِقِ مِنَ الزَّنْدِ، وَالْحَسْمُ لِقَوْلِهِ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ "فَاقْطَعُوْهُ وَاحْسِمُوْهُ" وَلِأَنَّهُ لَوْلَمْ يُحْسَمْ يُفْضِيْ إِلَى التَّلَفِ، وَالْحَدُّ زَاجِرٌ لَا مُتْلِفٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ پہنچے سے چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اسے داغا جائے گا، رہا قطع تو اس کا ثبوت اس آیت کریمہ سے ہے جسے ہم اس سے پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دائیں ہاتھ کا قطع حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت سے ثابت ہے اور پہنچے سے قطع اس لیے ہوگا کہ لفظ بغل تک کو شامل ہے اور یہ جوڑ یعنی پہنچا اس میں یقینی طور پر شامل ہے اور کیسے ثابت نہ ہو جب کہ صحت کے ساتھ یہ مروی ہے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہنچے سے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا ہے۔

اور داغنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمانِ گرامی سے ثابت ہے "اس کا ہاتھ کاٹ دو اور اسے داغ دو" اور اس لیے کہ اگر اسے داغا نہ گیا تو یہ مفضی الی الہلاکت ہوگا جب کہ حد زاجر ہے متلف نہیں ہے۔

اللغات:

﴿یمین﴾ دایاں۔ ﴿زند﴾ پہنچا، ہاتھ کا ٹخنہ، کلائی کی ہڈی۔ ﴿یحسم﴾ داغا جائے گا۔ ﴿ابط﴾ بغل۔ ﴿یفضی﴾ پہنچا دے گا۔ ﴿تلف﴾ ہلاک ہونا۔

تخریج:

❶ رواہ الدارقطنی، رقم الحدیث: ۳۵۱۳.

❷ رواہ البیہقی. رقم الحدیث: ۱۷۷۱۵.

توضیح:

صورت مسئلہ بھی واضح ہے اور مسائل سے متعلق دلائل بھی واضح ہیں اور مسائل پر فٹ ہیں۔

فَإِنْ سَرَقَ ثَانِيًا قُطِعَتْ رِجْلُهُ الْيُسْرٰى فَإِنْ سَرَقَ ثَالِثًا لَمْ يُقْطَعْ وَخُلِّدَ فِي السِّجْنِ حَتّٰى يَتُوْبَ وَهٰذَا اسْتِحْسَانٌ وَيُعَزَّرُ أَيْضًا ذَكَرَهُ الْمَشَائِخُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحمۃ اللہ علیہ فِي الثَّالِثِ يُقْطَعُ يَدُهُ الْيُسْرٰى وَفِي الرَّابِعَةِ يُقْطَعُ رِجْلُهُ الْيُمْنٰى لِقَوْلِهِ ❶ علیہ السلام مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ وَيُرْوٰى مُفَسَّرًا كَمَا هُوَ مَذْهَبُهُ، وَلِأَنَّ الثَّالِثَةَ مِثْلُ الْأُوْلٰى فِي كَوْنِهَا جِنَايَةً بَلْ فَوْقَهَا فَتَكُوْنُ أَدْعٰى إِلٰى شَرْعِ الْحَدِّ، وَلَنَا قَوْلُ عَلِيٍّ ❷ رضی اللہ عنہ فِيهِ إِنِّيْ لَأَسْتَحْيِيْ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى أَنْ لَا أَدَعَ لَهُ يَدًا يَأْكُلُ مِنْهَا وَيَسْتَنْجِيْ بِهَا وَرِجْلًا يَمْشِيْ عَلَيْهَا وَبِهٰذَا حَاجَّ بَقِيَّةَ الصَّحَابَةِ فَحَجَّهُمْ وَالْحَدُّ زَاجِرٌ، وَلِأَنَّهُ نَادِرُ الْوُجُوْدِ، وَالزَّجْرُ فِيْمَا يَغْلِبُ، بِخِلَافِ الْقِصَاصِ، لِأَنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ فَيُسْتَوْفٰى مَا أَمْكَنَ جَبْرًا لِحَقِّهِ، وَالْحَدِيْثُ طَعَنَ فِيهِ الطَّحَاوِيُّ أَوْ نَحْمِلُهُ عَلَى السِّيَاسَةِ.

ترجمہ: اگر چور دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے گا اور اگر تیسری مرتبہ چوری کرے تو اب قطع نہیں ہوگا، بلکہ اسے برابر قید خانہ میں رکھا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے ور یہ استحسان ہے اور اسے سزاء بھی دی جائے گی اسے مشائخ نے ذکر کیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تیسری دفعہ اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور چوتھی مرتبہ س کا دایاں پیر کاٹا جائے گا، اس لیے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جو شخص چوری کرے اس کا ہاتھ کاٹ دو اگر دوبارہ چوری کرے تو پھر کاٹو اور اگر سہ بارہ چوری کرے تب بھی کاٹو اور یہ حدیث اسی تفسیر کے ساتھ مروی ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے اور اس لیے کہ تیسرا سرقہ جنایت ہونے میں پہلے سرقہ کی طرح ہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے، لہٰذا یہ مشروعیت حد کا زیادہ داعی ہوگا۔

ہماری دلیل اس سلسلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے مجھے اللہ پاک سے شرم آتی ہے کہ میں چور کا ایک ہاتھ بھی نہ چھوڑوں جس سے وہ کھا سکے اور استنجاء کر سکے اور ایک پیر بھی نہ چھوڑوں جس کے سہارے وہ چل سکے، اسی قول کی بنیاد پر دیگر صحابۂ کرام نے ان سے محاجہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ان پر غالب ہو گئے اور اسی قول پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اور اس لیے کہ یہ معناً اہلاک ہے، کیوں کہ اس میں جنسِ منفعت کی تفویت ہے جب کہ حد زاجر ہے اور اس لیے کہ یہ نادر الوقوع ہے جب کہ زجر کثیر الوقوع میں ثابت ہے، برخلاف قصاص کے، کیوں کہ قصاص حق العبد ہے لہٰذا اس کا حق پورا کرنے کے لیے حتی الامکان قصاص وصول کیا جائے گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ حدیث میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے طعن کیا ہے یا ہم اسے سیاستِ مدنیہ پر محمول کرتے ہیں۔

اللغات:

﴿قطعت﴾ کاٹا جائے گا۔ ﴿رجل﴾ پاؤں۔ ﴿یسریٰ﴾ بایاں۔ ﴿خلّد﴾ ہمیشہ کے لیے ڈال دیا جائے گا۔ ﴿سجن﴾

جیل خانہ۔ ﴿یعزّر﴾ سزادی جائے گی۔ ﴿جنایۃ﴾ جرم، فعل بد۔ ﴿للاَدَع﴾ میں نہ چھوڑوں۔ ﴿حاجّ﴾ مباحثہ کیا۔ ﴿یستوفٰی﴾ وصول کیا جائے گا۔ ﴿جبر﴾ مداوا کرنا۔

تخریج:

❶ رواہ ابوداؤد، رقم الحدیث: ٤٤١٠.

❷ رواہ الدارقطنی، رقم الحدیث: ٣٢١٢.

دوسری اور تیسری چوری کی سزا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے چوری کی اور اس کا ہاتھ کاٹ لیا گیا پھر اس نے دوبارہ چوری کی تو دوسری مرتبہ اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، لیکن اگر اس نے تیسری مرتبہ چوری کی تو ہمارے یہاں اب اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ اسے قید کردیا جائے گا حتی کہ وہ سرقہ سے باز آجائے یہ حکم استحسان پر مبنی ہے اور حضرات مشائخ کی طرف سے اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اس چور کو سزاء بھی دی جائے گی۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ تیسری مرتبہ چوری کرنے پر اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے اس کا دایاں پیر کاٹ دیا جائے، کیوں کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کا فرمان منقول ہے اور اس فرمان گرامی کی تفسیر حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک اور ان کے قول سے ہم آہنگ ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جنایت اور جرم ہونے میں تیسرا سرقہ پہلے سرقہ کی طرح ہے بلکہ سرقۂ ثانیہ سرقۂ اولیٰ سے بھی زیادہ خطرناک ہے، کیوں کہ اس سے پہلے دو مرتبہ سارق کو سزاء دی جاچکی ہے اور تیسری مرتبہ اس کا چوری پر اقدام کرنا اس کے سُونس اور اکھڑپن کی علامت ہے اور یہ اس کی ضد ہے لہٰذا اس مرتبہ بھی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ولنا قول الخ ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ فرمان ہے کہ مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ میں چور کا ایک ہاتھ بھی باقی نہ رکھوں جس سے وہ کھانے اور استنجاء کرنے کی ضرورت پوری کرسکے اور اس کا ایک پیر بھی نہ چھوڑوں جس کے سہارے وہ چل سکے اور حضرت علی اور دیگر صحابۂ اکرام رضی اللہ عنہم سے اس سلسلے میں بحث ومباحثہ بھی ہوا اور حضرات صحابہ کے مشورے سے یہ بات طے ہوئی کہ تیسری مرتبہ چوری کرنے پر چور کو قید میں ڈالا جائے گا اور قطعِ ید نہیں ہوگا اور اسی پر حضرات صحابۂ کرام کا اجماع منعقد ہوگیا۔ اور اجماع بھی حجج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے۔

ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کرنے پر چوری کی جنسِ منفعت فوت ہوجائے گی کیوں کہ وہ بالکل اپاہج اور محتاج ہوجائے گا اور معنی اور مقصد کے اعتبار سے وہ مردہ اور مہلوک ہوجائے گا حالانکہ سرقہ کی حد زاجر ہے مہلِک اور متلف نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حد غالب الوجود اور کثیر الوقوع سرقہ میں ثابت ہے اور کثیر الوقوع سرقہ ایک مرتبہ کی چوری ہے، رہی دوسری اور تیسری مرتبہ کی چوری تو یہ شاذ اور نادر ہے اور شاذ ونادر سے حکم متعلق نہیں ہوتا لہٰذا اس حوالے سے بھی تیسرا اور چوتھا سرقہ موجبِ حد نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف قصاص کا معاملہ ہے تو قصاص حق العبد ہے اس لیے حتی الامکان اس حق کو وصول کیا جائے گا اور اگر ظلماً کوئی

شخص کسی کے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر کاٹ دے تو قاطع کے بھی دونوں ہاتھ اور دونوں پیر قصاصاً کاٹ دیئے جائیں گے اور اس سلسلے میں کوئی کوتاہی اور مداہنت نہیں کی جائے گی۔

والحدیث الخ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیث بہ طور دلیل پیش کی ہے اس میں امام طحاوی اور امام نسائیؒ وغیرہ نے طعن کیا ہے اور حدیث مطعون استدلال کے قابل نہیں ہوتی۔ یا اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں جو امر بالقطع ہے وہ سیاستِ مدنیہ پر محمول ہے، کیوں کہ اس میں پانچویں مرتبہ کے سرقہ پر قتل کا حکم وارد ہے اور امر بالقتل یقیناً سیاستِ مدینہ پر محمول ہے لہٰذا تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کا حکم بھی سیاست پر محمول ہوگا۔

وَإِذَا كَانَ السَّارِقُ أَشَلَّ الْيَدِ الْيُسْرٰى أَوْ أَقْطَعَ أَوْ مَقْطُوْعَ الرِّجْلِ الْيُمْنٰى لَمْ يُقْطَعْ، لِأَنَّ فِيْهِ تَفْوِيْتَ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ بَطْشًا أَوْ مَشْيًا، وَكَذَا إِذَا كَانَتْ رِجْلُهُ الْيُمْنٰى شَلَّاءَ لِمَا قُلْنَا، وَكَذَا إِنْ كَانَ إِبْهَامُهُ الْيُسْرٰى مَقْطُوْعَةً أَوْ شَلَّاءَ أَوِ الْإِصْبَعَانِ مِنْهَا سِوَى الْإِبْهَامِ، لِأَنَّ قِوَامَ الْبَطْشِ بِالْإِبْهَامِ، فَإِنْ كَانَتْ إِصْبَعٌ وَاحِدَةٌ سِوَى الْإِبْهَامِ مَقْطُوْعَةً أَوْ شَلَّاءَ قُطِعَ، لِأَنَّ فَوَاتَ الْوَاحِدَةِ لَايُوْجِبُ خَلَلًا ظَاهِرًا فِي الْبَطْشِ، بِخِلَافِ فَوْتِ الْإِصْبَعَيْنِ، لِأَنَّهُمَا يَنْزِلَانِ مَنْزِلَةَ الْإِبْهَامِ فِيْ نُقْصَانِ الْبَطْشِ.

ترجمه: اور اگر چور کا بایاں ہاتھ مشلول ہو یا کٹا ہوا ہو یا اس کا دایاں پیر کٹا ہوا ہو تو قطع نہیں ہوگا، کیوں کہ اس میں پکڑنے یا چلنے کے اعتبار سے جنس منفعت کی تفویت ہے ایسے ہی اگر اس کا دایاں پیر شل ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ اسی طرح اگر اس کا بایاں انگوٹھا کٹا ہوا ہو یا شل ہو یا انگوٹھے کے علاوہ بائیں ہاتھ کی دو انگلیاں مقطوع یا مشلول ہوں، کیونکہ انگوٹھے ہی کے ذریعے مکمل طور پر پکڑنا متحقق ہوتا ہے۔ اور اگر انگوٹھے کے علاوہ ایک انگلی کٹی ہو یا لنج ہو تو قطع ہوگا، کیوں کہ ایک انگلی کے فوت ہونے سے پکڑنے میں ظاہری خلل نہیں ہوتا۔ برخلاف دو انگلیوں کے فوت ہونے کے، کیوں کہ نقصانِ بطش میں دو انگلیوں کو انگوٹھے کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿أشل﴾ فالج والا۔ ﴿یسریٰ﴾ بایاں۔ ﴿رجل﴾ پاؤں۔ ﴿بطش﴾ پکڑنا، گرفت کرنا۔ ﴿مشی﴾ چلنا۔ ﴿إبهام﴾ انگوٹھا۔ ﴿إصبع﴾ انگلی۔

ٹنڈے اور مفلوج ہاتھ والے چور کی حد:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چوری کی اور وہ پکڑا گیا، لیکن اس کا بایاں ہاتھ کٹا ہوا ہے یا بالکل ناکارہ اور لُنج ہے یا اس کا دایاں پیر کٹا ہوا ہے یا شل اور بے کار ہے تو ان حالتوں میں سے کسی بھی حالت میں اس چور پر حد نہیں جاری کی جائے گی، کیوں کہ اگر ہم اس پر حد جاری کردیں گے تو اس کی جنس منفعت فوت ہوجائے گی اور وہ مُردوں صف میں آ کھڑا ہوگا اور یہ چیز منشأ حد کے خلاف ہوگی۔

اسی طرح اگر چور کے بائیں ہاتھ کا انگوٹھا کٹا ہوا ہو یا مشلول ہو یا انگوٹھے کے علاوہ بائیں ہاتھ کی دو انگلیاں بے کار اور مقطوع ہوں تو ان صورتوں میں بھی اس پر حد سرقہ نہیں جاری ہوگی، بلکہ اسے قید و بند کی سزاء دی جائے گی، کیوں کہ انگوٹھے سے ہی پکڑنے کی منفعت وابستہ ہے اور قطعِ ید میں اس منفعت کی تفویت ہے ہے اور منفعت کی تفویت مقصود نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی قطعِ ید نہیں ہوگا۔

ہاں اگر ایک انگلی مقطوع یا مشلول ہو تو قطعِ ید ہوگا، اس لیے کہ ایک انگلی کے نہ ہونے سے بطش کی منفعت میں کوئی خلل نہیں ہوتا اور اس صورت میں قطعِ ید سے جنسِ منفعت کی تفویت نہیں ہوتی۔

قَالَ وَإِذَا قَالَ الْحَاكِمُ لِلْحَدَّادِ إِقْطَعْ يَمِيْنَ هٰذَا فِيْ سَرِقَةٍ سَرَقَهَا فَقَطَعَ يَسَارَهُ عَمَدًا أَوْ خَطَأً فَلَاشَيْءَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ، وَقَالَا لَا شَيْءَ عَلَيْهِ فِي الْخَطَإِ وَيَضْمَنُ فِي الْعَمَدِ، وَقَالَ زُفَرُ يَضْمَنُ فِي الْخَطَإِ أَيْضًا وَهُوَ الْقِيَاسُ، وَالْمُرَادُ بِالْخَطَإِ هُوَ الْخَطَأُ فِي الْإِجْتِهَادِ، أَمَّا الْخَطَأُ فِيْ مَعْرِفَةِ الْيَمِيْنِ وَالْيَسَارِ لَايُجْعَلُ عَفْوًا، وَقِيْلَ يُجْعَلُ عُذْرًا أَيْضًا، لَهُ أَنَّهُ قَطَعَ يَدًا مَعْصُوْمَةً، وَالْخَطَأُ فِيْ حَقِّ الْعِبَادِ غَيْرُ مَوْضُوْعٍ فَيَضْمَنُهَا، قُلْنَا فِي الْإِجْتِهَادِ مَوْضُوْعٌ، وَلَهُمَا أَنَّهُ قَطَعَ طَرَفًا مَعْصُوْمًا بِغَيْرِ حَقٍّ وَلَا تَأْوِيْلٍ لِأَنَّهُ تَعَمَّدَ الظُّلْمَ فَلَايُعْفٰى وَإِنْ كَانَ فِي الْمُجْتَهَدَاتِ أَوْ كَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَجِبَ الْقِصَاصُ إِلَّا أَنَّهُ امْتَنَعَ لِلشُّبْهَةِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ أَتْلَفَ وَأَخْلَفَ مِنْ جِنْسِهِ مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ فَلَايُعَدُّ إِتْلَافًا كَمَنْ شَهِدَ عَلٰى غَيْرِهِ بِبَيْعِ مَالِهِ بِمِثْلِ قِيْمَتِهِ ثُمَّ رَجَعَ، وَعَلٰى هٰذَا لَوْ قَطَعَهُ غَيْرُ الْحَدَّادِ لَايَضْمَنُ أَيْضًا هُوَ الصَّحِيْحُ، وَلَوْ أَخْرَجَ السَّارِقُ يَسَارَهُ وَقَالَ هٰذَا يُمْنِيْ لَايَضْمَنُ بِالْإِتِّفَاقِ، لِأَنَّهُ قَطَعَهُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ فِي الْعَمَدِ عِنْدَهُ عَلَيْهِ أَيِ السَّارِقِ ضَمَانُ الْمَالِ لِأَنَّهُ لَمْ يَقَعْ حَدًّا، وَفِي الْخَطَإِ كَذٰلِكَ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ، وَعَلٰى طَرِيْقَةِ الْإِجْتِهَادِ لَايَضْمَنُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر حاکم نے حداد سے کہا اس شخص کا دایاں ہاتھ ایک چوری میں کاٹ دو، لیکن حداد نے عمداً یا خطأً اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حداد پر کچھ نہیں واجب ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں خطأ کی صورت میں اس پر ضمان نہیں ہے، لیکن عمد کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں خطأ میں بھی وہ ضامن ہوگا یہی قیاس بھی ہے اور خطأ سے اجتہادی غلطی مراد ہے، رہی یمین اور یسار کی معرفت میں خطأ تو اسے عفو نہیں قرار دیا جائے گا۔ ایک قول یہ ہے کہ اسے بھی عذر قرار دیا جائے گا۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے معصوم ہاتھ کاٹ دیا ہے اور حق العباد میں خطأ ثابت نہیں ہے، لہٰذا حداد اس ہاتھ کا ضامن ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی ہے، اس لیے کہ نص میں یمین (دائیں ہاتھ) کی تعیین نہیں ہے اور خطأ فی الاجتہاد ثابت ہے۔ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ناحق ایک معصوم عضو کو کاٹ دیا ہے اور

یہاں کوئی تاویل نہیں ہوسکتی، کیوں کہ اس نے جان بوجھ کر ظلم کیا ہے اس لیے اسے معاف نہیں کیا جائے گا اگر چہ یہ اجتہادی امور میں ہو اور اس پر تو قصاص واجب ہونا چاہئے تھا، لیکن شبہہ کی وجہ سے قصاص ممتنع ہوگیا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یقیناً اس نے ایک ہاتھ ہلاک کر دیا ہے، لیکن اسی جنس کا دوسرا ہاتھ چھوڑ دیا ہے جو ید مقطوعہ سے بہتر ہے لہٰذا اسے اتلاف نہیں شمار کیا جائے گا جیسے کسی نے دوسرے کے خلاف مثلی قیمت پر مال فروخت کرنے کی گواہی دی پھر گواہی سے پھر گیا۔

ایسے ہی اگر حداد کے علاوہ کسی دوسرے نے چور کا ہاتھ کاٹا تو وہ بھی ضامن نہیں ہوگا یہی صحیح ہے، اور اگر چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو قاطع بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس نے سارق کے حکم سے اسے کاٹا ہے، پھر عمد میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سارق پر مال کا ضمان واجب ہوگا، کیوں کہ (قطعِ یسار سے) حد پوری نہیں ہوئی ہے اور خطأ میں بھی اسی طریقے پر مال واجب ہوگا اور طریقۂ اجتہاد پر وہ ضامن نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿حدّاد﴾ جلاد، حد لگانے والا۔ ﴿إقطع﴾ کاٹ دو۔ ﴿یمین﴾ دایاں ہاتھ۔ ﴿یسار﴾ بایاں ہاتھ۔ ﴿تعمّد﴾ جان بوجھ کر کیا ہے۔ ﴿امتنع﴾ نہیں ہوا، ممنوع ہوگیا ہے۔ ﴿أتلف﴾ تلف کیا ہے، ہلاک کیا ہے۔ ﴿أخلف﴾ پیچھے چھوڑا ہے۔ ﴿سارق﴾ چور۔ ﴿یمنٰی﴾ دایاں ہاتھ۔

غلطی سے چور کا بایاں ہاتھ کاٹنے کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے چوری کی اور حاکم نے حداد سے کہا کہ اس چور کا دایاں ہاتھ کاٹ دو، لیکن جلاد نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا خواہ عمداً کاٹا ہو یا قصداً بہر صورت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس پر ضمان نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ خطأً بایاں ہاتھ کاٹنے سے حداد پر ضمان نہیں ہوگا، البتہ عمداً کاٹنے کی صورت میں اس پر ضمان ہوگا۔ جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عمداً اور خطأً دونوں صورتوں میں حداد ضامن ہوگا یہی قیاس کا بھی تقاضہ ہے۔ اور یہاں خطأً سے خطأً فی الاجتہاد مراد ہے یعنی حداد نے یہ سمجھا ہو کہ فاقطعوا أیدیهما میں أیدی مطلق ہے اور دایاں یا بایاں دونوں ہاتھ کاٹنے سے کام چل جائے گا۔ اور اس سے یمین اور یسار کی معرفت میں خطأً مراد نہیں ہے، کیوں کہ ہر شخص یمین اور یسار سے اچھی طرح واقف ہے اور اس میں ''گڑبڑ'' کرنے والے کو معذور اور معاف نہیں قرار دیا جائے گا۔

حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ کی سزاء میں دایاں ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور حداد نے بایاں ہاتھ کاٹ کر غلطی کی ہے اور حقوق العباد کی غلطی بھی ماخوذ ہوتی ہے، لہٰذا حداد پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کی اجتہادی غلطی ہے۔ کیوں کہ نص قرآنی فاقطعوا أیدیهما میں یمین کی تعیین اور تصریح نہیں ہے، اور اجتہادی غلطی حقوق العباد میں بھی معاف ہے لہٰذا خطأ کی صورت میں حداد ضامن نہیں ہوگا۔

حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں عمد کی صورت میں حداد ضامن ہوگا، اس لیے کہ اس نے ناحق ایک معصوم عضو کو کاٹ دیا ہے

اور چوں کہ یہ عمد کا معاملہ ہے اس لیے خطأ کی تاویل بھی معدوم ہے اور عمداً ناحق اتلاف موجبِ ضمان ہے اگر چہ اجتہادی امور میں عمد پایا جاتا ہے لہٰذا عمد کی صورت میں تو حداد ضامن ہوگا۔ لیکن خطأ کی صورت میں اس پر ضمان نہیں ہوگا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر چہ یہاں حداد نے بایاں ہاتھ کاٹا ہے، لیکن اس کے عوض اس نے دایاں ہاتھ چھوڑا ہے جو یسار کی جنس سے ہے اور یسار سے بہتر ہے لہٰذا حداد کا یہ فعل اتلاف نہیں ہوگا اور جب اتلاف نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ حداد پر ضمان بھی نہیں ہوگا خواہ اس نے عمداً کاٹا ہو یا خطأً۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے کسی کے خلاف یہ شہادت دی کہ اس نے مثلی قیمت میں اس کا مال فروخت کیا ہے پھر گواہی سے مکر گیا تو بائع ضامن نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے مال بیچ کر ثمن حاصل کیا ہے اور مال اور ثمن دونوں مال ہیں۔ اسی طرح اگر حداد کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے چور کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو وہ بھی ضامن نہیں ہوگا لأنه أخلف ماهو خيرا من اليد اليسرىٰ باقی واضح ہے۔

ثم في العمد عنده الخ فرماتے ہیں کہ خطأ اور عمد دونوں صورتوں میں جب حداد نے چور کا بایاں ہاتھ کاٹا تو چوں کہ اس کے فعل یعنی سرقہ کی سزاء تام اور مکمل نہیں ہوئی اس لیے چور پر شئ مسروقہ کا ضمان واجب ہوگا تا کہ اس کی سزاء مکمل ہو جائے۔ البتہ اگر حداد سے قطع میں اجتہادی غلطی ہوئی تو پھر سارق پر کچھ نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں اس کا قطع حد واقع ہو گیا ہے اور چور کی سزاء مکمل ہو چکی ہے۔

وَلَايُقْطَعُ السَّارِقُ إِلَّا أَنْ يَحْضَرَ الْمَسْرُوْقُ مِنْهُ فَيُطَالِبُ بِالسَّرِقَةِ، لِأَنَّ الْخُصُوْمَةَ شَرْطٌ لِظُهُوْرِهَا، وَلَافَرْقَ بَيْنَ الشَّهَادَةِ وَالْإِقْرَارِ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي الْإِقْرَارِ، لِأَنَّ الْجِنَايَةَ عَلَى مَالِ الْغَيْرِ لَاتَظْهَرُ إِلَّا بِخُصُوْمَةٍ وَكَذَا إِذَا غَابَ عِنْدَ الْقَطْعِ عِنْدَنَا، لِأَنَّ الْاِسْتِيْفَاءَ مِنَ الْقَضَاءِ فِيْ بَابِ الْحُدُوْدِ.

ترجمه: اور اسی وقت تک چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب تک کہ مسروق منہ حاضر ہو کر سرقہ کا مطالبہ نہ کر لے، کیوں کہ ظہورِ سرقہ کے لیے خصومت شرط ہے، اور ہمارے یہاں شہادت اور اقرار میں کوئی فرق نہیں ہے جب کہ اقرار میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، کیوں کہ غیر کے مال پر بدون خصومت جنایت ظاہر نہیں ہوتی ایسے ہی اگر مسروق منہ بوقتِ قطع غائب ہو جائے (تو بھی ہمارے یہاں قطع نہیں ہوگا) کیوں کہ باب الحدود میں حد کو مکمل طور پر پورا کرنا بھی قاضی کے امور قضاء میں سے ہے۔

اللغات:

﴿لايقطع﴾ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ﴿يحضر﴾ قاضی یا حاکم کے ہاں آئے۔ ﴿يطالب﴾ مطالبہ کرے۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا، تنازعہ۔ ﴿جناية﴾ جرم، فعل بد۔ ﴿استيفاء﴾ وصول کرنا۔

قطع ید کے لیے مالک سامان کا دعویٰ کرنے کی شرط:

مسئلہ یہ ہے کہ جب تک مسروق منہ قاضی کے دربار میں حاضر ہو کر سرقہ کا مطالبہ نہیں کرے گا اس وقت تک قاضی چور پر کوئی کاروائی نہیں کرے گا اور نہ ہی اس کے قطعِ ید کا حکم دے گا، کیوں کہ سرقہ کے واضح اور متعین ہونے کے لیے خصومت کرنا شرط ہے

تاکہ اس میں اباحت اور جواز فی الدخول کا شبہہ نہ رہے اس لیے خصومت کرنا قطع ید کے لیے شرط ہے خواہ سرقہ شہادت سے ثابت ہوا ہو یا چور کے اقرار سے، بہ ہر دوصورت قطع ید کے لیے خصومت شرط ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صرف اقرار کی صورت میں خصومت شرط ہے اور شہادت سے ثابت ہونے والے سَرِقہ میں قطعِ ید کے لیے خصومت شرط نہیں ہے، کیوں کہ دوسرے کے مال پر اس کی خصومت کے بغیر جنایت ظاہر نہیں ہوتی۔

و کذا الخ اگر مسروق منہ کی خصومت سے سارق پر قطع ید کا فیصلہ ہوجائے اور پھر بوقتِ قطع مسروق منہ غائب ہوجائے تو اس کے حاضر ہونے تک ہمارے یہاں قطعِ ید نہیں ہوگا، کیوں کہ حدود میں قاضی کا حکم قضاء اسی وقت پورا اور مکمل ہوگا جب پورے طور پر حد جاری کردی جائے اور ظاہر ہے کہ وقتِ قضاء سے وقتِ استیفاء کے وقت تک مدعی اور مسروق منہ کا حاضر ہونا بھی قضاء میں داخل ہے، لہٰذا قبل الاستیفاء مسروق منہ کی غیر حاضری سے قطعِ ید کا معاملہ رُک جائے گا، اسی لیے ہم نے بوقتِ قطع اس کی حاضری کو لازم قرار دے دیا ہے۔

وَلِلْمُسْتَوْدَعِ وَالْغَاصِبِ وَصَاحِبِ الرِّبٰوا أَنْ يَقْطَعُوا السَّارِقَ مِنْهُمْ، وَلِرَبِّ الْوَدِيْعَةِ أَنْ يَقْطَعَهُ أَيْضًا وَكَذَا الْمَغْصُوْبُ مِنْهُ، وَقَالَ زُفَرُ رَحمۃ اللہ علیہ وَالشَّافِعِيُّ رَحمۃ اللہ علیہ لَايُقْطَعُ بِخُصُوْمَةِ الْغَاصِبِ وَالْمُسْتَوْدَعِ، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ الْمُسْتَعِيْرُ وَالْمُسْتَاجِرُ وَالْمُضَارِبُ وَالْمُسْتَبْضِعُ وَالْقَابِضُ عَلٰى سَوْمِ الشِّرَاءِ وَالْمُرْتَهِنِ وَكُلُّ مَنْ لَهُ يَدٌ حَافِظَةٌ سِوَى الْمَالِكِ، وَيُقْطَعُ بِخُصُوْمَةِ الْمَالِكِ فِي السَّرِقَةِ مِنْ هٰؤُلَاءِ إِلَّا أَنَّ الرَّاهِنَ إِنَّمَا يُقْطَعُ بِخُصُوْمَتِهِ حَالَ قِيَامِ الرَّهْنِ بَعْدَ قَضَاءِ الدَّيْنِ، لِأَنَّهُ لَا حَقَّ لَهُ فِي الْمُطَالَبَةِ بِالْعَيْنِ بِدُوْنِهِ، وَالشَّافِعِيُّ رَحمۃ اللہ علیہ بَنَاهُ عَلٰى أَصْلِهِ، إِذْ لَا خُصُوْمَةَ لِهٰؤُلَاءِ فِي الْإِسْتِرْدَادِ عِنْدَهُ، وَزُفَرُ رَحمۃ اللہ علیہ يَقُوْلُ وِلَايَةُ الْخُصُوْمَةِ فِي حَقِّ الْإِسْتِرْدَادِ ضَرُوْرَةَ الْحِفْظِ فَلَاتَظْهَرُ فِي حَقِّ الْقَطْعِ، لِأَنَّ فِيْهِ تَفْوِيْتَ الصِّيَانَةِ، وَلَنَا أَنَّ السَّرِقَةَ مُوْجِبَةٌ لِلْقَطْعِ فِيْ نَفْسِهَا وَقَدْ ظَهَرَتْ عِنْدَ الْقَاضِي بِحُجَّةٍ شَرْعِيَّةٍ وَهِيَ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ عَقِيْبَ خُصُوْمَةٍ مُعْتَبَرَةٍ مُطْلَقًا، إِذْ لَا اعْتِبَارَ لِحَاجَتِهِمْ إِلَى الْإِسْتِرْدَادِ فَيُسْتَوْفَي الْقَطْعُ وَالْمَقْصُوْدُ مِنَ الْخُصُوْمَةِ إِحْيَاءُ حَقِّهِ، وَسُقُوْطُ الْعِصْمَةِ ضَرُوْرَةُ الْإِسْتِيْفَاءِ فَلَمْ يُعْتَبَرْ، وَلَامُعْتَبَرَ بِشُبْهَةٍ مَوْهُوْمَةِ الْإِعْتِرَاضِ كَمَا إِذَا حَضَرَ الْمَالِكُ وَغَابَ الْمُرْتَهِنُ فَإِنَّهُ يُقْطَعُ بِخُصُوْمَتِهِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَإِنْ كَانَتْ شُبْهَةُ الْإِذْنِ فِيْ دُخُوْلِ الْحِرْزِ ثَابِتَةً.

ترجمہ: مستودع، غاصب اور سود والے کو اپنے اپنے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حق ہے اور صاحبِ ودیعت کو بھی اس کا ہاتھ کاٹنے کا اختیار ہے اور مغصوب منہ کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غاصب اور مستودع کی خصومت سے قطع ید نہیں ہوگا۔ مستعیر، مستاجر، مضارب، مستبضع، بہ نیتِ شراء کسی چیز پر قبضہ کرنے والے، مرتہن اور مالک کے علاوہ ہر وہ شخص جو

بغرضِ حفاظت کسی چیز پر قابض ہوان سب کا حکم اسی اختلاف پر ہے۔ اور ان لوگوں کے پاس سے چرانے پر اصلی مالک کی خصومت سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن راہن کی خصومت پر اسی وقت ہاتھ کاٹا جائے گا جب قضائے دین کے بعد رہن باقی ہو، کیوں کہ ادائیگیٔ دین کے بغیر راہن کو عین (مرہون) کے مطالبے کا حق نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ان کی اصل پر مبنی ہے، کیوں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان لوگوں کو یہ مال واپس لینے کے لیے خصومت کرنے کا حق نہیں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ واپس لینے کے حق میں خصومت کی ولایت ضرورتِ حفاظت کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہ ولایت قطعِ ید کے حق میں ظاہر نہیں ہوگی، کیوں کہ اس میں صیانت کی تفویت ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ سرقہ بذات خود موجب قطع ہے اور قاضی کے سامنے شرعی حجت سے یہ سرقہ ثابت ہو چکا ہے یعنی مطلقاً خصومتِ معتبرہ کے بعد دو گواہوں نے سرقہ کی شہادت دی ہے، اس لیے کہ ان لوگوں کے واپس لینے کی ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہٰذا قطع ید مکمل طور پر حاصل کیا جائے گا۔

اور خصومت کا مقصد مالک کے حق کا احیاء ہے اور عصمت کا ساقط ہونا استیفائے حق کی ضرورت میں سے ہے لہٰذا اس سقوط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اس شبہے کا بھی اعتبار نہیں ہوگا جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے اگر مالک حاضر ہو جائے اور مرتہن غائب ہو جائے تو ظاہر الروایہ میں مالک کی خصومت پر قطع ید ہوگا اگر چہ مقام محفوظ میں داخل ہونے کی اجازت کا شبہہ برقرار ہے۔

اللغات:

﴿مستودع﴾ امانت رکھوانے والا۔ ﴿صاحب الربوٰ﴾ سود والا۔ ﴿رب الودیعه﴾ امانت والا۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا، تنازعہ۔ ﴿مستعیر﴾ عاریت پر مانگنے والا۔ ﴿مستاجر﴾ کرائے پر لینے والا۔ ﴿مستبضع﴾ بطور احسان مندی کسی کے مال کو تجارت میں لگا کر نفع دینے کی رضا کارانہ آمادگی والا۔ ﴿ید﴾ قبضہ، استرداد، واپس لینا۔ ﴿تفویت﴾ فوت کرنا۔ ﴿صیانة﴾ حفاظت، بچاؤ۔ ﴿عقیب﴾ بعد میں، پیچھے۔ ﴿إحیاء﴾ زندہ کرنا۔ ﴿استیفاء﴾ وصول کرنا۔ ﴿حرز﴾ محفوظ جگہ۔

غیر مالک سے چوری کرنے پر حق مخاصمت کس کو ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مستودع یا غاصب کے پاس سے کوئی چیز چوری کی یا کسی نے دس درہم کو بیس درہم کے عوض فروخت کیا اور ان پر قبضہ کر لیا پھر اس کے پاس سے کسی نے وہ دراہم چرا لے تو مسروق منہ صاحب الربوا کہلائے گا یا کسی نے مالکِ ودیعت کے پاس سے چوری کر لی یا مغصوب منہ کے پاس سے چوری کر لی تو ان تمام صورتوں میں ہر مسروق منہ کو یہ حق ہے کہ وہ قاضی کے پاس سرقہ کا مطالبہ کرے اور خصومت کر کے چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غاصب اور مستودع کی خصومت پر قطع ید نہیں ہوگا اور باقی لوگوں کی خصومت پر قطع ید ہوگا۔

ہمارا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا اختلاف مستعیر اور مضارب وغیرہ کی خصومت کے متعلق بھی ہے یعنی ہمارے یہاں ان لوگوں کی خصومت سے قطعِ ید ہوگا جب کہ شوافع اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قطع نہیں ہوگا۔ مُسْتَبْضَع وہ شخص کہلاتا ہے جس نے بہ طور احسان کسی کا مال لیا ہو اور یہ کہہ دیا ہو کہ اس کا سارا نفع میں صاحبِ مال کو دیدوں گا۔ اور ان تمام صورتوں میں جس طرح غاصب اور مستودع وغیرہ

کی خصومت پر قطع ید ہوگا اسی طرح مالک کی خصومت پر بھی قطع ہوگا، البتہ راہن کی خصومت پر اسی صورت میں قطع ید ہوگا جب راہن نے مرتہن کو اس کا دَین ادا کردیا ہو اور مرتہن کے پاس مالِ مرہون باقی اور موجود ہو، کیوں کہ راہن جب تک دین ادا نہیں کردیتا اس وقت تک اسے مرہون کے مطالبے کا حق نہیں ہوتا اس لیے راہن کے حق میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

مختلف فیہ مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنی اس اصل پر قائم ہیں کہ غاصب اور مستودع وغیرہ کو ان کے یہاں حق استرداد حاصل نہیں ہے اور مالک کی عدم موجودگی میں ان کی خصومت اور ان کے مطالبے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کے لیے مال واپس لینے کی خصومت ضرورتِ حفظ کے واسطے ثابت ہے اور ضابطہ یہ ہے الثابت بالضرورۃ یتقدر بقدرھا یعنی جو چیز بقدرِ ضرورت ثابت ہوتی ہے وہ مقامِ ضرورت تک ہی محدود رہتی ہے لہٰذا اب ہم اسے قطعِ ید کے حق میں ثابت نہیں کریں گے، کیوں کہ چور کے ذمے مال مضمون رہتا ہے اور قطع ید کے بعد یہ ضمان ختم ہوجاتا ہے اور ضمان کا ختم ہونا مال کو فوت کرنے کی طرح ہے حالانکہ یہ لوگ یعنی مستاجر وغیرہ محافظ بنائے گئے ہیں نہ کہ ضائع کنندہ، لہٰذا اس حوالے سے بھی ان کی خصومت سے قطع نہیں ہوگا۔

ولنا الخ ان تمام صورتوں میں ہماری دلیل یہ ہے کہ سرقہ اور چوری بذاتِ خود موجبِ قطع ہے اور چوں کہ قاضی کے پاس شرعی حجت سے اس کا ثبوت ہوچکا ہے اور مسروق منہ کی طرف سے اجرائے حد کا دعویٰ بھی کیا جاچکا ہے لہٰذا اس کے دعوے اور اس کی خصومت پر قاضی قطعِ ید کا فیصلہ کردے گا۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ مستودع وغیرہ کی ولایت صرف حق استرداد میں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیوں کہ ان لوگوں کی طرح خصومت مطلق ہے اور استرداد کے حق میں مقید اور اس تک محدود نہیں ہے لہٰذا جس طرح مالک کی خصومت پر قطع ہوگا اسی طرح ان کی خصومت پر بھی قطع ہوگا اس لیے کہ خصومتِ مالک کی طرح ان کی خصومت کا مقصد بھی مالک کے حق کا احیاء ہے اور مقصد اور منشأ کے اعتبار سے دونوں خصومتیں ایک ہیں، لہٰذا دونوں کا حکم بھی ایک ہوگا۔

اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ استیفائے قطع سے عصمتِ مال ساقط ہوجائے گی یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ سقوط تو استیفاء کی وجہ سے ہو رہا ہے اور اس میں مستودع یا مستاجر کا کوئی ہاتھ نہیں ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے قطع پر بند نہیں لگائی جائے گی۔ اسی طرح کسی ایسے شبہے کا بھی اعتبار نہیں ہوگا جو موہوم الوجود ہو، مثلاً راہن اور مالک حاضر ہو اور مرتہن غائب ہو تو قاضی راہن اور مالک کی خصومت پر قطع ید کا فرمان صادر کردے گا حالانکہ یہاں یہ شبہہ برقرار ہے کہ ہوسکتا ہے مرتہن نے خود کو مقامِ محفوظ میں داخل ہونے کی اجازت دے رکھی ہو اور اس کا فعل موجب قطع نہ ہو، مگر چوں کہ یہ شبہہ موہوم ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور مالک کی خصومت سے قطع ید ہوگا۔

وَإِنْ قُطِعَ سَارِقٌ بِسَرِقَةٍ فَسُرِقَتْ مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَا لِرَبِّ السَّرِقَةِ أَنْ يُقْطَعَ السَّارِقُ الثَّانِيْ، لِأَنَّ الْمَالَ غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ حَتّٰى لَاتَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ بِالْهَلَاكِ فَلَمْ تَنْعَقِدْ مُوْجِبَةً فِيْ نَفْسِهَا، وَلِلْأَوَّلِ وِلَايَةُ الْخُصُوْمَةِ فِي الْاِسْتِرْدَادِ فِيْ رِوَايَةٍ لِحَاجَتِهِ إِذِ الرَّدُّ وَاجِبٌ عَلَيْهِ، وَلَوْ سَرَقَ الثَّانِيْ قَبْلَ أَنْ يُقْطَعَ الْأَوَّلُ أَوْ بَعْدَ مَا دُرِئَ الْحَدُّ بِشُبْهَةٍ يُقْطَعُ بِخُصُوْمَةِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّ سُقُوْطَ التَّقَوُّمِ ضَرُوْرَةُ الْقَطْعِ وَلَمْ يُوْجَدْ فَصَارَ كَالْغَاصِبِ، وَمَنْ سَرَقَ سَرِقَةً فَرَدَّهَا عَلَى الْمَالِكِ قَبْلَ الْاِرْتِفَاعِ إِلَى الْحَاكِمِ لَمْ يُقْطَعْ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ

رحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ يَقَعُ اعْتِبَارًا بِمَا إِذَا رَدَّهُ بَعْدَ الْمُرَافَعَةِ، وَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ الْخُصُوْمَةَ شَرْطٌ لِظُهُوْرِ السَّرِقَةِ، لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ إِنَّمَا جُعِلَتْ حُجَّةً ضَرُوْرَةَ قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ وَقَدِ انْقَطَعَتِ الْخُصُوْمَةُ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْمُرَافَعَةِ لِانْتِهَاءِ الْخُصُوْمَةِ لِحُصُوْلِ مَقْصُوْدِهَا فَتَبْقٰى تَقْدِيْرًا.

ترجمہ: اگر چوری کی وجہ سے کسی چور کا ہاتھ کاٹا گیا پھر اس کے پاس سے مال مسروق چوری ہوگیا تو سارق اول اور اصل مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹوائیں، کیوں کہ پہلے چور کے حق میں مال متقوم نہیں ہے حتی کہ ہلاکت سے اس پر ضمان نہیں واجب ہوتا لہٰذا یہ سرقہ بذات خود موجب قطع نہیں ہوگا، اور ایک روایت میں سارقِ اول کو واپس لینے کے متعلق خصومت کرنے کی ولایت حاصل ہے، کیوں کہ اسے استرداد کی ضرورت ہے اس لیے کہ اس پر ردّ واجب ہے۔

اور اگر سارق اول کے قطعِ ید سے پہلے یا کسی شبہہ سے حد ختم ہونے کے بعد دوسرے چور نے چوری کرلی تو سارق اول کی خصومت سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ مالِ مسروق کے تقوم کا سقوط ضرورتِ قطع کی وجہ سے تھا حالانکہ قطع نہیں پایا گیا تو یہ غاصب کی طرح ہوگیا۔ اگر کسی شخص نے چوری کی، لیکن حاکم کے پاس معاملہ جانے سے پہلے اس ن مال مسروق اس کے مالک کو لوٹا دیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے جب اس نے مرافعہ الی القاضی کے بعد واپس کیا ہو۔ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ ظہورِ سرقہ کے لیے خصومت شرط ہے، اس لیے کہ قطع منازعت کی ضرورت کی وجہ سے بینہ کو حجت قرار دیا گیا ہے اور خصومت منقطع ہوچکی ہے، برخلاف مرافعت کے بعد کے، کیوں کہ خصومت کا مقصود حاصل ہونے کے بعد خصومت اپنی انتہاء کو پہنچ گئی ہے لہٰذا تقدیراً وہ باقی رہے گی۔

اللغات:

﴿قطع﴾ ہاتھ کاٹا گیا۔ ﴿سارق﴾ چور۔ ﴿سرقت منهٗ﴾ اس کے ہاں سے چوری کرلی گئی۔ ﴿موجبة﴾ ثابت کرنے والی، واجب کرنے والی۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا، تنازعہ۔ ﴿استرداد﴾ واپس لینا۔ ﴿دُرِئ﴾ ہٹا لیا گیا، دور کرلیا گیا۔ ﴿ارتفاع﴾ مقدمہ درج کرانا۔

چور سے چوری کیے جانے کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ سلیم نے چوری کی اور اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر سلیم کے پاس سے بکر نے مالِ مسروق چرالیا تو نہ تو سارق اول کو یہ حق ہے کہ سارقِ ثانی کا ہاتھ کٹوانے کے لیے مخاصمہ کرے اور نہ ہی صاحب مال کو یہ حق ہے، کیوں کہ قطع کی وجہ سے مال مسروق سارق اول کے حق میں متقوم نہیں رہ گیا اس لیے اگر سارقِ اول کے پاس وہ مال ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا اور جب یہ مال متقوم نہیں رہا تو اس کا سرقہ موجب حد بھی نہیں ہوگا، کیوں کہ مال متقوم کی چوری موجبِ حد ہے۔ البتہ ایک روایت یہ ہے کہ سارق ثانی سے وہ مال واپس لینے کے لیے سارقِ اول کو خصومت کی ولایت حاصل ہے، کیوں کہ سارق اول وہ مال صاحبِ مال کو واپس کرنے کا ضرورت مند ہے۔

ولو سرق الثاني الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ سارق اول کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا یا کسی شبہہ کی وجہ سے اس سے حد ساقط ہوگئی اور اسی دوران سارقِ ثانی نے وہ مال سارقِ اول کے پاس سے چرالیا تو اب سارق اول کی خصومت سے دوسرے چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، کیوں کہ یہ مال سارقِ اول کے قطع ید کی وجہ سے غیر متقوم تھا، لیکن چوں کہ سارقِ اول کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا ہے اس لیے اب سارق اول غاصب ہوگیا اور وہ مال متقوم باقی رہا اور مال متقوم کی چوری موجب حد ہے، لہٰذا مذکورہ مال کی چوری سے سارق ثانی کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ومن سرق سرقة الخ زید نے بکر کی سائیکل چوری کی اور قبل اس کے کہ بکر قاضی کے یہاں اس کے خلاف ایف، آئی، آر درج کراتا زید نے وہ سائیکل بکر کو واپس دے دیا تو ظاہر الروایہ میں زید کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت میں قطع ید ہوگا جیسا کہ اگر بکر کے مرافعہ الی القاضی کے بعد زید نے اس کی سائیکل واپس کی ہو تو اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، لہٰذا قبل المرافعہ والی صورت میں بھی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس لیے کہ قطع حق اللہ ہے اور اس میں قبل المرافعہ اور بعد المرافعہ کا حکم یکساں ہوگا۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ کے ظہور کے لیے مسروق منہ کا خصومت کرنا شرط ہے، کیوں کہ جھگڑا اور خصومت دور کرنے ہی کے لیے گواہی اور بینہ کو حجت قرار دیا گیا ہے، لیکن یہاں مسروق منہ کو مال واپس کردینے سے خصومت ختم ہو چکی ہے اور خصومت ختم ہونے کی وجہ سے سرقہ کا ظہور بھی ختم ہوگیا ہے، اس لیے جواز قطع کا راستہ مسدود ہوگیا ہے۔

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اسے مابعد المرافعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ مرافعت کے بعد خصومت کا مقصود یعنی مال مالک کو واپس ملنا حاصل ہو جاتا ہے اور شئ اپنی انتہاء کو پہنچنے کے بعد موکد اور مضبوط ہو جاتی ہے تو گویا بعد المرافعت والی صورت میں تقدیراً خصومت باقی رہے گی اور جب خصومت باقی رہے گی تو سرقہ کا ظہور ہوگا اور اس پر قطع مرتب بھی ہوگا۔

وَإِذَا قُضِيَ عَلٰى رَجُلٍ بِالْقَطْعِ فِيْ سَرِقَةٍ فَوُهِبَتْ لَهُ لَمْ يُقْطَعْ، مَعْنَاهُ إِذَا سُلِّمَتْ إِلَيْهِ وَكَذٰلِكَ إِذَا بَاعَهَا الْمَالِكُ إِيَّاهُ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُقْطَعُ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، لِأَنَّ السَّرِقَةَ قَدْ تَمَّتْ اِنْعِقَادًا وَظُهُوْرًا وَبِهٰذَا الْعَارِضِ لَمْ يَتَبَيَّنْ قِيَامُ الْمِلْكِ وَقْتَ السَّرِقَةِ فَلَاشُبْهَةَ، وَلَنَا أَنَّ الْإِمْضَاءَ مِنَ الْقَضَاءِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ لِوُقُوْعِ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنْهُ بِالْإِسْتِيْفَاءِ إِذِ الْقَضَاءُ لِلْإِظْهَارِ، وَالْقَطْعُ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ ظَاهِرٌ عِنْدَهُ وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ يُشْتَرَطُ قِيَامُ الْخُصُوْمَةِ عِنْدَ الْإِسْتِيْفَاءِ وَصَارَ كَمَا إِذَا مَلَكَهَا مِنْهُ قَبْلَ الْقَضَاءِ قَالَ وَكَذٰلِكَ إِذَا نَقَصَتْ قِيْمَتُهَا مِنَ النِّصَابِ يَعْنِيْ قَبْلَ الْإِسْتِيْفَاءِ بَعْدَ الْقَضَاءِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُقْطَعُ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِعْتِبَارًا بِالنُّقْصَانِ فِي الْعَيْنِ، وَلَنَا أَنَّ كَمَالَ النِّصَابِ لَمَّا كَانَ شَرْطًا يُشْتَرَطُ قِيَامُهُ عِنْدَ الْإِمْضَاءِ لِمَا ذَكَرْنَا، بِخِلَافِ النِّصَابِ فِي الْعَيْنِ، لِأَنَّهُ مَضْمُوْنٌ عِنْدَ الْإِمْضَاءِ لِمَا ذَكَرْنَا، بِخِلَافِ

النُّقْصَانِ فِي الْعَيْنِ، لِأَنَّهُ مَضْمُوْنٌ عَلَيْهِ فَكَمُلَ النِّصَابُ عَيْنًا وَدَيْنًا كَمَا إِذَا اسْتَهْلَكَ كُلَّهُ، أَمَّا نُقْصَانُ السِّعْرِ غَيْرُ مَضْمُوْنٍ فَافْتَرَقَا.

ترجمه: اگر کسی چوری میں کسی شخص پر قطع ید کا فیصلہ کیا گیا پھر وہ مال چور کو ھبہ کر دیا گیا یعنی اس کے حوالے کر دیا گیا یا مالک نے مال مسروق کو اسی چور سے فروخت کر دیا (تو بھی قطع نہیں ہوگا) امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قطع ید ہوگا یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے، اس لیے کہ انعقاد اور ظہور کے اعتبار سے سرقہ تام ہو چکا ہے اور بیع وغیرہ کی عارض سے بوقتِ سرقہ ملکیت کا قیام ظاہر نہیں ہوا اس لیے کوئی شبہ نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ باب الحد میں حد جاری کرنا بھی قضاء میں داخل ہے، کیوں کہ استیفائے حد کے بعد قضاء سے استغناء ہو جاتا ہے، کیوں کہ قضاء صرف اظہار کے لیے ہوتا ہے اور قطع اللہ پاک کا حق ہے اور یہ قطع اللہ کے یہاں ظاہر ہے۔ اور جب یہ صورتِ حال ہے تو بوقتِ قطع خصومت کا قیام شرط ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے قبل القضاء ہی چور مالک کی طرف سے اس کا مالک ہو گیا ہو۔

فرماتے ہیں کہ ایسے ہی اگر قضائے قاضی کے بعد قطع سے پہلے مالِ مسروق کی قیمت نصاب سرقہ سے کم ہو گئی ہو (تو بھی قطع نہیں ہوگا) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ قطعِ ید ہوگا اور یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، یہ اصل مال کی کمی پر قیاس ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب قطع کے لیے کمالِ نصاب شرط ہے تو بوقتِ امضاء بھی نصاب کا کامل ہونا شرط ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ برخلاف اصل مال میں کمی کے، کیوں کہ وہ چور پر مضمون ہوتا ہے، لہٰذا عین اور دین کو ملا کر نصاب کامل ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں جب پورا مال ہلاک کر دیا ہو۔ رہا بھاؤ کا کم ہونا تو وہ مضمون نہیں ہوتا لہٰذا بھاؤ کم ہونے اور اصل مال کم ہونے میں فرق ہو گیا۔

اللغات:

﴿قضی علی﴾ اس کے خلاف فیصلہ کیا گیا۔ ﴿قطع﴾ ہاتھ کاٹنا۔ ﴿سرقة﴾ چوری۔ ﴿وھبت﴾ ہبہ کیا گیا، عطا کیا گیا۔ ﴿سُلِمت﴾ سپرد کیا گیا۔ ﴿تمّت﴾ مکمل ہو چکا۔ ﴿لم یتبیّن﴾ واضح نہیں ہوا۔ ﴿إمضاء﴾ جاری کرنا، واقع کرنا۔ ﴿استیفاء﴾ پورا وصول کرنا۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا، تنازعہ۔ ﴿نقصت﴾ کم ہو گئی۔ ﴿سعر﴾ ریٹ، قیمت۔

اقامت حد سے پہلے چوری کے بعد مالِ مسروق چور کی ملک میں آنے کی صورت کا حکم:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چوری کی اور قاضی نے اس کے خلاف قطع ید کا فیصلہ کر دیا لیکن قطعِ ید سے پہلے مالک نے مالِ مسروق چور کو ہبہ کر کے اس کے حوالے کر دیا یا وہ مال مالک نے اسی چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ہمارے یہاں اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ چور نے خفیہ طور پر مقام محرز سے مالِ محرز کو چرایا ہے اس لیے سرقہ تام ہو کر منعقد ہو چکا ہے اور چوں کہ قاضی نے اس پر قطع کا فیصلہ بھی کر دیا ہے، لہٰذا یہ سرقہ ظاہر بھی ہو چکا ہے اور ھبہ اور بیع کا معاملہ قضائے قاضی کے بعد پیش آیا

ہے، اس لیے بوقت سرقہ چور کے اس مال کا مالک ہونے کا شبہہ بھی نہیں ہے، لہٰذا ہر اعتبار سے سرقہ مکمل ہے اور موجب حد ہے۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ باب الحد میں قاضی کا حد کو جاری کرنا بھی اس کے فرائض میں شامل ہے اس لیے کہ اجرائے حد کے بعد ہی قضائے قاضی سے استغناء ہوگا بالفاظ دیگر اجراء کے بعد ہی اس کا فیصلہ تام اور مکمل ہوگا لہٰذا جس طرح قطع ید کے لیے بوقت قضاء خصومت کی بقاء شرط ہے اسی طرح بوقتِ قطع واستیفاء بھی خصومت کا باقی رہنا شرط ہوگا، حالانکہ مالک کے ھبہ کرنے یا فروخت کردینے کی وجہ سے بوقت قطع واستیفاء خصومت معدوم ہوچکی ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے قضائے قاضی کے بعد ہی مالک نے مالِ مسروق چور کو ھبہ کردیا ہو یا اس سے فروخت کردیا ہو اور قبل القضاء بیع یا ھبہ کی وجہ سے قطع ید نہیں ہوتا لہٰذا بعد القضاء بھی بیع یا ھبہ سے قطع نہیں ہوگا۔

قال و کذلك الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قضائے قاضی کے بعد قطع سے پہلے مال مسروق کا بھاؤ اور ریٹ گرجائے اور وہ نصاب یعنی دس درہم سے کم مالیت کا ہوجائے تو بھی ہمارے یہاں قطع نہیں ہوگا امام محمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وزفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح دس درہم کی چوری میں سے ایک درہم گم ہوجانے سے قطع ید ہوتا ہے اسی طرح مال مسروق کے نصاب سرقہ کی مالیت سے کم ہونے کی صورت میں بھی قطع ہوگا، گویا ان حضرات نے نقصانِ سعر کو نقصانِ عین پر قیاس کیا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب قضائے قطع ید کے لیے بقدر نصاب مال کا ہونا شرط ہے تو اس شرط کا از اوّل تا آخر یعنی وقتِ قضاء سے لے کر وقتِ قطع تک برقرار رہنا ضروری ہے، کیوں کہ باب الحدود میں امضاء یعنی استیفاء بھی از قبیل قضاء ہے، لہٰذا بوقت امضاء مالِ مسروق کا نصاب سرقہ کے بقدر ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں مال مسروق بقدر سرقہ نہیں ہے اس لیے اس پر قطع نہیں جاری ہوگا۔

اس کے برخلاف عین اور اصل مال میں اگر کمی ہوجائے تو وہ کمی سارق کے ذمے دین ہوگی اور عین اور دین ملا کر نصاب سرقہ تام ہوجائے گا جیسے اگر سارق کے پاس سے پورا مال ہلاک ہوجائے تو وہ پورا اس کے ذمے دین ہوگا اور سرقہ کا نصاب باقی شمار ہوگا لہٰذا عین کی کمی کو بھاؤ اور مالیت کی کمی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ بھاؤ کی کمی سارق پر مضمون نہیں ہوتی۔

وَإِذَا ادَّعَى السَّارِقُ أَنَّ الْعَيْنَ الْمَسْرُوْقَةَ سَقَطَ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ يُقِمْ بَيِّنَةً، مَعْنَاهُ بَعْدَ مَاتَ شَهِدَ الشَّاهِدَانِ بِالسَّرِقَةِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَايَسْقُطُ بِمُجَرَّدِ الدَّعْوٰى، لِأَنَّهُ لَايَعْجِزُ عَنْهُ سَارِقٌ فَيُؤَدِّيْ إِلٰى سَدِّ بَابِ الْحَدِّ، وَلَنَا أَنَّ الشُّبْهَةَ دَارِئَةٌ وَيَتَحَقَّقُ بِمُجَرَّدِ الدَّعْوٰى لِلْإِحْتِمَالِ، وَلَا مُعْتَبَرَ بِمَاقَالَ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ الرُّجُوْعِ بَعْدَ الْإِقْرَارِ، وَإِذَا أَقَرَّ رَجُلَانِ بِسَرِقَةٍ ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا هُوَ مَالِيْ لَمْ يُقْطَعَا، لِأَنَّ الرُّجُوْعَ عَامَلَ فِيْ حَقِّ الرَّاجِعِ وَمُوْرِثٌ لِلشُّبْهَةِ فِيْ حَقِّ الْاٰخَرِ. لِأَنَّ السَّرِقَةَ تَثْبُتُ بِإِقْرَارِ هِمَا عَلَى الشِّرْكَةِ، فَإِنْ سَرِقَ ثُمَّ غَابَ أَحَدُهُمَا وَشَهِدَ الشَّاهِدَانِ عَلٰى سَرِقَتِهِمَا قُطِعَ الْاٰخَرُ فِيْ قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْاٰخَرِ وَهُوَ قَوْلُهُمَا، وَكَانَ يَقُوْلُ أَوَّلًا لَايُقْطَعُ، لِأَنَّهُ لَوْ حَضَرَ رُبَّمَا يَدَّعِي الشُّبْهَةَ، وَجْهُ قَوْلُهُ الْاٰخَرِ أَنَّ الْغِيْبَةَ تَمْنَعُ ثُبُوْتَ السَّرِقَةِ عَلَى الْغَائِبِ

فَيَبْقَى مَعْدُوْمًا وَالْمَعْدُوْمُ لَا يُوْرِثُ الشُّبْهَةَ، وَلَايُعْتَبَرُ تَوَهُّمُ حُدُوْثِ الشُّبْهَةِ عَلٰى مَا مَرَّ. وَإِذَا أَقَرَّ الْعَبْدُ الْمَحْجُوْرُ عَلَيْهِ بِسَرِقَةِ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ بِعَيْنِهَا فَإِنَّهُ يُقْطَعُ وَتُرَدُّ السَّرِقَةُ إِلَى الْمَسْرُوْقِ مِنْهُ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يُقْطَعُ وَالْعَشَرَةُ لِلْمَوْلٰى، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَايُقْطَعُ وَالْعَشَرَةُ لِلْمَوْلٰى وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَمَعْنٰى هٰذَا إِذَا كَذَّبَهُ الْمَوْلٰى.

ترجمہ: اگر چور یہ دعوی کرے کہ مالِ مسروق اسی کا مملوک ہے تو اس سے قطع ساقط ہوجائے گا اگر چہ وہ بینہ نہ پیش کرے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جب دوگواہ اس کے خلاف چوری کرنے کی شہادت دیدیں۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محض دعوی سے قطعِ ید ساقط نہیں ہوگا، کیوں کہ ہر چور اس طرح کا دعویٰ کرسکتا ہے، لہٰذا یہ (محض دعوے پر عدم قطع کا حکم) بابِ الحد کے مسدود کرنے کا سبب بن جائے گا، ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ دافعِ حد ہے۔اور احتمالِ صدق کی بناء پر محض دعوی سے شبہہ متحقق ہوجاتا ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کہا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے، کیوں کہ اقرار کے بعد رجوع کرنا صحیح ہے۔

اگر دولوگوں نے سرقہ کا اقرار کیا پھر ان میں سے ایک نے کہا مالِ مسروق میرا ہی مال تھا تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ راجع کے حق میں رجوع عامل ہے اور یہ رجوع دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرنے والا ہے، کیوں کہ ان کے مشترکہ اقرار سے چوری ثابت ہوئی ہے۔

اگر دولوگوں نے مل کر چوری کی پھر ان میں سے ایک چور غائب ہوگیا اور دوگواہوں نے ان دونوں کے چوری کرنے پر گواہی دی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول آخر میں دوسرے (موجود) چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا یہی حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا بھی قول ہے۔امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پہلے اس بات کے قائل تھے کہ موجودہ چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ غائب چور اگر حاضر ہوتا تو وہ کسی شبہہ کا دعویٰ کردیتا۔امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول آخر کی دلیل یہ ہے کہ غیوبت غائب پر ثبوتِ سرقہ سے مانع ہے، لہٰذا وہ غائب معدوم ہوگا اور معدوم شبہہ نہیں پیدا کرسکتا، اور شبہہ پیدا ہونے کے وہم کا اعتبار نہیں ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

اگر عبد مجور نے دس درہم کی چوری کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور سرقہ مسروق منہ کو واپس کردیا جائے گا، یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور دس درہم اس کے مولیٰ کا ہوگا۔امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قطع نہیں ہوگا اور دس درہم مولیٰ کا ہوگا امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جب مولیٰ اپنے غلام کی تکذیب کردے۔

اللغات:

﴿سارق﴾ چور۔ ﴿سقط﴾ ساقط ہوجائے گا۔ ﴿لم یُقم﴾ قائم نہیں کی، پیش نہیں کی۔ ﴿سد﴾ بند کرنا، باندھنا۔ ﴿دارئة﴾ ہٹانے والا۔ ﴿یتحقق﴾ ثابت ہوجائے گا۔ ﴿مجرّد﴾ محض، خالی، صرف۔ ﴿غیبة﴾ غیر موجودگی۔ ﴿حدوث﴾ پیدا ہونا۔ ﴿ترد﴾ لوٹایا جائے گا۔ ﴿عشرة﴾ دس۔ ﴿کذّبهٗ﴾ اس کو جھٹلایا۔

چور کا مال مسروق کے مالک ہونے کا دعویٰ:

عبارت میں چار مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص نے کسی کی سائیکل چوری کی اور پھر کہنے لگا کہ یہ سائیکل تو میری ہی ہے اور میں نے اپنا مال چرایا ہے اور دو گواہوں نے اس کے خلاف چوری کرنے کی شہادت بھی دی تو ہمارے یہاں اس کے اس دعوے کی وجہ سے اس سے قطع ساقط ہو جائے گا اگر چہ وہ اپنے دعوے پر بینہ پیش نہ کرے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صرف دعوے سے اس کا جرم معاف نہیں ہوگا، اور اس سے حد ساقط نہیں ہوگی، کیوں کہ اگر ایسا کر دیا گیا تو ہر چور اس طرح کا دعویٰ کر کے سزاء سے بچ جائے گا اور حد کا معاملہ ہی ختم ہو جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو طے شدہ ہے کہ شبہۂ ملک سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور چوں کہ اس کے دعوے میں سچائی کا احتمال ہے، اس لیے اس دعوے سے شبہۂ ملک پیدا ہو جائے گا اور سارق مدعی سے حد ساقط ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب اقرار سرقہ کے بعد انکار کرنے سے حد ساقط ہو جاتی ہے تو مال مسروق کے سارق کا مملوک ہونے کے دعوے سے بھی حد ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ جس طرح ہر کوئی دعویٰ کر سکتا ہے اسی طرح ہر مقر انکار بھی کر سکتا ہے۔

(۲) یہ دوسرا مسئلہ ہے جو اقرار کے بعد صحتِ رجوع پر مبنی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ دو آدمیوں نے چوری کا اقرار کیا پھر ان میں سے ایک نے یہ کہا کہ مال مسروق تو میرا ہی مال تھا تو یہ دعویٰ صحیح ہوگا اور اس دعوے سے دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، نہ راجع کا اور نہ ہی اس کے ساتھی کا، کیوں کہ راجع کے حق میں عدم قطع کے حوالے سے رجوع عامل ہے اور یہ رجوع دوسرے کے حق میں شبہۂ عدم سرقہ پیدا کر رہا ہے، اس لیے کہ ان دونوں کے مشترکہ اقرار سے سرقہ ثابت ہوا تھا لہٰذا ایک کے انکار اور رجوع سے سرقہ میں ضعف اور شبہہ پیدا ہو جائے گا اور یہ انکار ورجوع دونوں کے حق میں سقوطِ قطع کے حوالے سے موثر ہوگا۔

(۳) دو لوگوں نے مل کر چوری کی پھر ان میں سے ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں نے ان دونوں کے چوری کرنے کی گواہی بھی دی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول آخر میں اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے قول میں اس چور کا جو حاضر ہے ہاتھ کاٹا جائے گا، جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول اول یہ تھا کہ حاضر کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے سارق غائب حاضر ہوتا اور کوئی ایسی بات کہہ دیتا جس سے سرقہ میں شبہہ پیدا ہو جاتا اور اس شبہے کی وجہ سے غائب اور حاضر دونوں سے حد ساقط ہو جاتی لہٰذا اس احتمال کی وجہ سے حاضر پر قطعِ ید نہیں ہوگا۔ اور قول آخر کی دلیل یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے، اس لیے غائب کی غیوبت اس کے حق میں ثبوتِ سرقہ سے مانع ہوگی، لہٰذا اس حوالے سے وہ موجود کے حق میں معدوم شمار ہوگا اور موجود کے حق میں معدوم شخص شبہہ نہیں پیدا کر سکتا اور پھر غائب کا حاضر ہو کر شبہہ فی السرقہ کا دعویٰ کرنا موہوم ہے اور ماقبل میں یہ وضاحت آچکی ہے کہ موہوم الوجود شبہہ کا اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا اس حوالے سے بھی غائب کی غیوبت صرف اسی کے حق میں موثر ہوگی اور حاضر کے حق میں اس کا اثر نہیں ہوگا، اس لیے حاضر کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

(۴) کسی عبد محجور نے یہ اقرار کیا کہ میں نے فلاں کے دس دراہم چوری کیے ہیں تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مسروقہ دراہم اس کے مالک کو واپس کر دیے جائیں گے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مولیٰ غلام کی

تکذیب کردے اور یہ کہہ دے کہ یہ دراہم میرے ہیں تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور وہ دراہم مولیٰ کو دے دیئے جائیں گے، لیکن اگر غلام سارق اور مقر عبد ماذون ہو یا وہ غیر متعین دراہم کی چوری کا اقرار کرے تو بالاتفاق اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (بنایہ: ۶/۴۵۴)

وَلَوْ أَقَرَّ بِسَرِقَةِ مَالٍ مُسْتَهْلِكٍ قُطِعَتْ يَدُهُ، وَلَوْ كَانَ الْعَبْدُ مَاذُوْنًا لَهُ يُقْطَعُ فِي الْوَجْهَيْنِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَايُقْطَعُ فِي الْوُجُوْهِ كُلِّهَا، لِأَنَّ الْأَصْلَ عِنْدَهُ أَنَّ إِقْرَارَ الْعَبْدِ عَلٰى نَفْسِهِ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ لَايَصِحُّ، لِأَنَّهُ يَرِدُ عَلٰى نَفْسِهِ وَطَرَفِهِ وَكُلُّ ذٰلِكَ مَالُ الْمَوْلٰى، وَالْإِقْرَارُ عَلَى الْغَيْرِ غَيْرُ مَقْبُوْلٍ إِلَّا أَنَّ الْمَاذُوْنَ لَهُ يُوَاخَذُ بِالضَّمَانِ وَالْمَالُ لِصِحَّةِ إِقْرَارِهِ بِهِ لِكَوْنِهِ مُسَلَّطًا عَلَيْهِ مِنْ جِهَتِهِ، وَالْمَحْجُوْرُ عَلَيْهِ لَايَصِحُّ إِقْرَارُهُ بِالْمَالِ أَيْضًا، وَنَحْنُ نَقُوْلُ يَصِحُّ إِقْرَارُهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ اٰدَمِيٌّ ثُمَّ يَتَعَدّٰى إِلَى الْمَالِيَّةِ فَيَصِحُّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَالٌ وَلِأَنَّهُ لَاتُهْمَةَ فِي هٰذَا الْقَرَارِ لِمَا يَشْمَلُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِضْرَارِ وَمِثْلُهُ مَقْبُوْلٌ عَلَى الْغَيْرِ، لِمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي الْمَحْجُوْرِ عَلَيْهِ أَنَّ إِقْرَارَهُ بِالْمَالِ بَاطِلٌ وَلِهٰذَا لَايَصِحُّ مِنْهُ الْإِقْرَارُ بِالْغَصَبِ فَيَبْقٰى مَالُ الْمَوْلٰى، وَلَاقَطْعَ عَلَى الْعَبْدِ فِي سَرِقَةِ مَالِ الْمَوْلٰى يُؤَيِّدُهُ أَنَّ الْمَالَ أَصْلٌ فِيْهَا وَالْقَطْعُ تَابِعٌ حَتّٰى تُسْمَعُ الْخُصُوْمَةُ فِيْهِ بِدُوْنِ الْقَطْعِ وَيَثْبُتُ الْمَالُ دُوْنَهُ وَفِي عَكْسِهِ لَاتُسْمَعُ وَلَايَثْبُتُ، وَإِذَا بَطَلَ فِيْمَا هُوَ الْأَصْلُ بَطَلَ فِي التَّبَعِ بِخِلَافِ الْمَاذُوْنِ، لِأَنَّ إِقْرَارَهُ بِالْمَالِ الَّذِي فِي يَدِهِ صَحِيْحٌ فَيَصِحُّ فِي حَقِّ الْقَطْعِ تَبَعًا، وَلِأَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ أَقَرَّ بِشَيْئَيْنِ بِالْقَطْعِ وَهُوَ عَلٰى نَفْسِهِ فَيَصِحُّ عَلٰى مَاذَكَرْنَاهُ وَبِالْمَالِ وَهُوَ عَلَى الْمَوْلٰى فَلَايَصِحُّ فِي حَقِّهِ فِيْهِ، وَالْقَطْعُ يَسْتَحِقُّ بِدُوْنِهِ كَمَا إِذَا قَالَ الْحُرُّ الثَّوْبُ الَّذِي فِي يَدِ زَيْدٍ سَرَقْتُهُ مِنْ عَمْرٍو وَزَيْدٌ يَقُوْلُ هُوَ ثَوْبِي يُقْطَعُ يَدُ الْمُقِرِّ وَإِنْ كَانَ لَايُصَدَّقُ فِي تَعْيِيْنِ الثَّوْبِ حَتّٰى لَايُؤْخَذُ مِنْ زَيْدٍ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّ الْإِقْرَارَ بِالْقَطْعِ قَدْ صَحَّ مِنْهُ لِمَا بَيَّنَّا فَيَصِحُّ بِالْمَالِ بِنَاءً عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْإِقْرَارَ يُلَاقِيْ حَالَةَ الْبَقَاءِ وَالْمَالُ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ تَابِعٌ لِلْقَطْعِ حَتّٰى تَسْقُطُ عِصْمَةُ الْمَالِ بِاعْتِبَارِهِ وَيُسْتَوْفَي الْقَطْعُ بَعْدَ اسْتِهْلَاكِهِ، بِخِلَافِ مَسْئَلَةِ الْحُرِّ، لِأَنَّ الْقَطْعَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالسَّرِقَةِ مِنَ الْمُوْدِعِ، أَمَّا لَايَجِبُ بِسَرِقَةِ الْعَبْدِ مَالَ الْمَوْلٰى فَافْتَرَقَا، وَلَوْ صَدَّقَهُ الْمَوْلٰى يُقْطَعُ فِي الْفُصُوْلِ كُلِّهَا لِزَوَالِ الْمَانِعِ.

ترجمہ: اور اگر عبد محجور نے ہلاک شدہ مال چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر وہ غلام ماذون ہو تو دونوں صورتوں میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ ان کی اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ اقرار غلام کے نفس یا اس کے عضو پر وارد ہوتا ہے اور یہ سب مولیٰ کا مال

ہے اور دوسرے پر اقرار مقبول نہیں ہوتا، البتہ عبد ماذون کو ضمان اور تاوان میں پکڑا جائے گا، کیوں کہ مال سے متعلق اس کا اقرار صحیح ہے، کیوں کہ وہ مولی ہی کی طرف سے مال کے لین دین پر مسلط کیا گیا ہے اور عبد مجور کا اقرار بالمال بھی صحیح نہیں ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس کے آدمی ہونے کی حیثیت سے اس کا اقرار صحیح ہے پھر یہ اقرار مالیت کی طرف متعدی ہوگا اور مال ہونے کی وجہ سے صحیح ہوگا۔ اور اس لیے کہ اس اقرار میں کوئی تہمت نہیں ہے، کیوں کہ یہ اقرار اضرار پر مشتمل ہوتا ہے اور اس جیسا اقرار دوسرے کے حق میں بھی مقبول ہوتا ہے۔

عبد مجور علیہ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس مال کا اقرار باطل ہے اسی لیے اس کی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہے لہٰذا وہ مولی کا مال باقی رہے گا اور مولی کا مال چرانے سے غلام پر قطع نہیں ہوتا جس کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع تابع ہے حتی کہ اس میں بدون قطع خصومت سنی جاتی ہے اور قطع کے بغیر بھی مال ثابت ہوجاتا ہے اور اس کے عکس میں خصومت کی سماعت نہیں ہوتی اور مال ثابت نہیں ہوگا اور جب اصل میں اقرار باطل ہے تو تابع میں بھی اقرار باطل ہوگا۔

برخلاف عبد ماذون کے، کیوں کہ جو مال اس کے قبضے میں ہے اس کے متعلق اس کا اقرار صحیح ہے لہٰذا قطع کے حق میں تبعاً اقرار صحیح ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو چیزوں کا اقرار کیا ہے ایک قطعِ ید کا اور یہ اس کی ذات پر اقرار ہے لہٰذا یہ اقرار صحیح ہوگا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، دوسرے اس نے مال کا اقرار کیا ہے اور یہ اقرار اس کے مولی سے متعلق ہے، لہٰذا مولی کے حق میں یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا اور مال کے بغیر بھی قطع ثابت ہوجاتا ہے جیسے کسی آزاد شخص نے کہا کہ وہ کپڑا جو زید کے پاس ہے میں نے اسے عمرو سے چرایا ہے اور زید کہتا ہے کہ وہ میرا کپڑا ہے تو مقر کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ کپڑے کی تعیین میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی حتی کہ وہ کپڑا زید سے نہیں چھینا جائے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کا اقرار بالقطع صحیح ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا اسی بناء پر کرتے ہوئے اس کا اقرار بالمال صحیح ہے، اس لیے کہ اقرار حالت بقاء سے متصل ہوتا ہے اور حالتِ بقاء میں مال قطع کے تابع ہوتا ہے یہاں تک کہ قطع کے اعتبار سے مال کی عصمت ساقط ہوجاتی ہے اور استہلاک کے بعد بھی قطع وصول کیا جاتا ہے۔ برخلاف مسئلہ حر کے، کیوں کہ قطعِ ید مودع کے پاس سے سرقہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے لیکن غلام کے مولی کا مال چوری کرنے سے قطع واجب نہیں ہوتا، لہٰذا یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوگئے، اور اگر مولی نے غلام کی تصدیق کردی تو ان تمام صورتوں میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لیے کہ مانع زائل ہوچکا ہے۔

اللغات:

﴿أقر﴾ اقرار کیا۔ ﴿مستهلك﴾ خود ضائع کرنے والا۔ ﴿يقطع﴾ ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ﴿يرد﴾ وارد ہوگا۔ ﴿محجور عليه﴾ جس پر پابندی لگائی گئی ہو۔ ﴿يتعدّى﴾ متجاوز ہوتا ہے۔ ﴿يؤيّده﴾ اس کی تائید کرتا ہے۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا، تنازع۔ ﴿ثوب﴾ کپڑا۔ ﴿لايصدّق﴾ تصدیق نہیں کی جائے گی۔ ﴿مودِع﴾ امانت رکھوانے والا۔ ﴿افترقا﴾ دونوں علیحدہ علیحدہ

ہوئے۔ ﴿فصول﴾ واحد فصل؛ حالتیں۔

غلام کی چوری کا اقرار کرنا:

اس سے پہلے عبد مجور کے اقرار سرقہ کے متعلق مسائل بیان کئے گئے ہیں یہ پوری عبارت بھی ماقبل سے متعلق اور مربوط ہے اور اگر عبد مجور نے ہلاک شدہ مال کے سرقہ کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر غلام مقر ماذون فی التجارۃ ہو تو خواہ مال موجود ہو یا مستہلاک اور معدوم ہو بہر دو صورت اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، یہ ساری تفصیل ہمارے ائمہ کے یہاں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں عبدِ مقر کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ وہ مجور ہو یا ماذون اور خواہ مال موجود ہو یا معدوم ہو۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ حدود اور قصاص کے حوالے سے غلام کا اپنے نفس پر اقرار معتبر نہیں ہے، کیوں کہ قصاص کا اقرار اس کی ذات پر وارد ہوگا اور حد کا اقرار اس کے عضو یعنی ید پر واقع ہوگا اور غلام کا نفس اور اس کا عضو دونوں اس کے مولیٰ کے مملوک ہیں اور مالِ غیر پر کسی غیر کا اقرار مقبول نہیں ہوتا۔ البتہ اگر عبدِ مُقِر عبد ماذون ہو اور مال مسروق ہلاک ہوگیا ہو تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا اور اگر مالِ مسروق موجود ہو تو اس کی واپسی کے لیے عبد ماذون کا مواخذہ ہوگا، کیوں کہ عبدِ ماذون کی طرف سے مال کا اقرار صحیح ہے، اس لیے کہ عبدِ ماذون کاروبار اور تجارت میں مولیٰ ہی کی طرف سے متعین اور مسلّط کیا جاتا ہے، لہٰذا اس کا اقرار تو صحیح ہوگا، لیکن عبدِ مجور کا اقرار بالمال بھی صحیح نہیں ہے، لہٰذا کیا خاک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ہماری طرف سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کو جواب یہ ہے کہ عبد مجور کا اقرار اس کے آدمی ہونے کی وجہ سے صحیح ہے اور جب من حیث الآدمیت اس کا اقرار صحیح ہے تو من حیث المال بھی اس کا اقرار صحیح ہوگا، کیوں کہ آدمیت مالیت سے جدا نہیں ہوتی اور اس لیے کہ اس طرح کے اقرار میں کوئی تہمت نہیں ہوتی، کیوں کہ اس میں مقر یعنی غلام کا نقصان ہے، اس لیے کہ قطع ید کی صورت میں اسے لاحق ہونے والا ضرر مولیٰ کے ضررِ مال سے بڑھ کر ہے اور جس اقرار میں مقر کا نفع نہ ہو وہ مقبول ہوتا ہے۔

لمحمد رحمۃ اللہ علیہ **الخ** عبدِ مجور کے عدمِ قطع کے متعلق حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی طرف سے اقرار بالمال باطل ہے اسی لیے اس کی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہے اور جب عبد مجور کا اقرار بالمال صحیح نہیں ہے تو مالِ مسروق مولیٰ ہی کا مال رہے گا اور غلام اگر اپنے مولیٰ کا مال چوری کرلے تو اس کا مواخذہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مال اصل ہے اور قطعِ ید تابع ہے یہی وجہ ہے کہ قطع کے بغیر بھی مال کے متعلق خصومت کی ساعت کرلی جاتی ہے اور قطع کے بغیر بھی مال ثابت ہوجاتا ہے جب کہ مال کے بغیر محض قطع میں نہ تو خصومت سنی جائے گی اور نہ ہی قطع ثابت ہوگا۔ بہر حال یہ طے ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مال اصل ہے اور قطع تابع ہے اور جب اصل یعنی مال میں عبدِ مجور کا اقرار معتبر نہیں ہے تو قطع میں بدرجۂ اولیٰ اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر عبدِ مقر ماذون ہو تو اس کے قبضہ میں موجود مال مسروق کے متعلق اس کا اقرار صحیح ہوگا اور جب مال کے حق میں اقرار صحیح ہے جو اصل ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں تابع ہوکر اس کا اقرار صحیح ہوگا۔

ولأبي یوسف رحمۃ اللہ علیہ **الخ** حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام مجور نے دس درہم کی چوری کا اقرار کرکے در حقیقت دو باتوں کا اقرار کیا ہے (۱) قطعِ ید کا (۲) مال کا۔ اور قطعِ ید کا اقرار اس کی ذات سے متعلق ہے لہٰذا یہ اقرار صحیح ہوگا اور مال کا

اقرار اس کے مولیٰ سے متعلق ہے۔ جو اقرار علی الغیر ہے اور اقرار علی الغیر معتبر نہیں ہوتا، لہٰذا مال کے حوال سے اس غلام کا اقرار معتبر نہیں ہوگا، اور قطع ید والا اقرار معتبر ہوگا، کیوں کہ بدون مال بھی قطع ثابت ہوجاتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر کسی آزاد شخص نے کہا کہ زید کے پاس جو کپڑا ہے اسے میں نے عمرو سے چرایا تھا لیکن زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو یہاں کپڑے کے متعلق اگر چہ زید کا مواخذہ نہ ہو، لیکن اقرار سرقہ کی وجہ سے آزاد مقر کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور جس مال کی چوری کا اس نے اقرار کیا ہے وہ مولیٰ کا ہوگا، نہ کہ مسروق منہ کا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ من حیث الآدمیت غلام کا اقرار قطع ید صحیح ہے اور چوں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قطع ید اصل ہے اور مال تابع ہے، لہٰذا جب اصل یعنی قطع کے متعلق اس کا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی مال کے حق میں بھی اس کا اقرار صحیح ہوگا، اس لیے کہ اقرار سرقہ کی حالت بقاء سے متصل ہوتا ہے اور حالتِ بقاء میں مال مسروق قطع کے تابع ہوتا ہے اور قطع کی وجہ سے مالِ مسروق کی عصمت بھی ختم ہوجاتی ہے، کیوں کہ ضمان اور قطع دونوں جمع نہیں ہوسکتے، بہ ہر حال یہ طے ہوگیا کہ قطع اصل ہے اور مال تابع ہے اور چوں کہ قطع میں عبد مجور کا اقرار معتبر ہے، لہٰذا مال کے متعلق بھی اس کا اقرار معتبر ہوگا اور وہ مال مسروق منہ کو واپس کیا جائے گا۔

اس کے برخلاف آزاد کے اقرار کا مسئلہ ہے تو مسئلہ عبد کی تائید میں اس سے استشہاد کرنا درست نہیں ہے (جیسا کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے) کیوں کہ قطعِ ید کے لیے سارق کا مالک سے مال چرانا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر آزاد نے مُودَع کے پاس سے چوری کی تب بھی قطعِ ید ہوگا حالانکہ مودَع مالِ ودیعت کا صرف امین ہوتا ہے مالک نہیں ہوتا اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چرالے تو اس پر قطع نہیں ہوگا، اس لیے آزاد اور غلام کے سرقہ میں فرق ہے، لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

اور اگر مولیٰ نے غلام کی تصدیق کردی اور یہ کہہ دیا کہ مال مسروق میرا مال نہیں ہے، بلکہ کسی دوسرے کا مال غلام نے چرایا ہے تو مذکورہ تمام صورتوں میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ حق مولیٰ اور مال مولیٰ ہی کی وجہ سے قطع میں تردد تھا اور اس کی تصدیق سے یہ تردد ختم ہوگیا ہے لہٰذا اب قطع کا راستہ بالکل کلیئر اور واضح ہو چکا ہے۔

قَالَ وَإِذَا قُطِعَ السَّارِقُ وَالْعَيْنُ قَائِمَةٌ فِي يَدِهِ رُدَّتْ إِلَى صَاحِبِهَا لِبَقَائِهَا عَلَى مِلْكِهِ، وَإِنْ كَانَتْ مُسْتَهْلَكَةً لَمْ يَضْمَنْ، وَهٰذَا الْإِطْلَاقُ يَشْمُلُ الْهَلَاكَ وَالْإِسْتِهْلَاكَ وَهُوَ رِوَايَةُ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ، وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْهُ أَنَّهُ يَضْمَنُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَضْمَنُ فِيْهِمَا لِأَنَّهُمَا حَقَّانِ قَدِ اخْتَلَفَ سَبَبَاهُمَا فَلَا يَمْتَنِعَانِ فَالْقَطْعُ حَقُّ الشَّرْعِ وَسَبَبُهُ تَرْكُ الْإِنْتِهَاءِ عَمَّا نُهِيَ عَنْهُ، وَالضَّمَانُ حَقُّ الْعَبْدِ وَسَبَبُهُ أَخْذُ الْمَالِ فَصَارَ كَاسْتِهْلَاكِ صَيْدٍ مَمْلُوْكٍ فِي الْحَرَمِ أَوْ شُرْبِ خَمْرٍ مَمْلُوْكَةٍ لِلذِّمِّيِّ، وَلَنَا[1] قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((لَا غُرْمَ عَلَى السَّارِقِ بَعْدَ مَا قُطِعَتْ يَمِيْنُهُ))، وَلِأَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ يُنَافِي الْقَطْعَ، لِأَنَّهُ يَتَمَلَّكُهُ بِأَدَاءِ الضَّمَانِ مُسْتَنِدًا إِلَى وَقْتِ الْأَخْذِ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ وَرَدَ عَلَى مِلْكِهِ فَيَنْتَفِي الْقَطْعُ لِلشُّبْهَةِ وَمَا يُؤَدِّي إِلَى انْتِفَائِهِ

فَهُوَ الْمُنْتَفِيْ، وَلِأَنَّ الْمَحَلَّ لَايَبْقٰى مَعْصُوْمًا حَقًّا لِلْعَبْدِ، إِذْ لَوْ بَقِيَ لَكَانَ مُبَاحًا فِيْ نَفْسِهِ، فَيَنْتَفِي الْقَطْعُ لِلشُّبْهَةِ فَيَصِيْرُ مُحَرَّمًا حَقًّا لِلشَّرْعِ كَالْمَيْتَةِ وَلَاضَمَانَ فِيْهِ، إِلَّا أَنَّ الْعِصْمَةَ لَايَظْهَرُ سُقُوْطُهَا فِيْ حَقِّ الْإِسْتِهْلَاكِ لِأَنَّهُ فِعْلٌ اٰخَرُ غَيْرُ السَّرِقَةِ وَلَاضَرُوْرَةَ فِيْ حَقِّهِ، وَكَذَا الشُّبْهَةُ تُعْتَبَرُ فِيْمَا هُوَ السَّبَبُ دُوْنَ غَيْرِهِ، وَوَجْهُ الْمَشْهُوْرِ أَنَّ الْإِسْتِهْلَاكَ إِتْمَامُ الْمَقْصُوْدِ فَيُعْتَبَرُ الشُّبْهَةُ فِيْهِ وَكَذَا يَظْهَرُ سُقُوْطُ الْعِصْمَةِ فِيْ حَقِّ الضَّمَانِ، لِأَنَّهُ مِنْ ضُرُوْرَاتِ سُقُوْطِهَا فِيْ حَقِّ الْهَلَاكِ لِانْتِفَاءِ الْمُمَاثَلَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور مال مسروق اس کے پاس موجود ہو تو وہ مال اس کے مالک کو واپس کر دیا جائے گا، کیوں کہ وہ مال ابھی تک اس کی ملکیت پر باقی ہے اور اگر وہ مال ہلاک ہو چکا ہو تو سارق اس کا ضامن نہیں ہوگا اور یہ اطلاق ہلاک ہونے اور تباہ ہونے دونوں کو شامل ہے، یہی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے اور یہی مشہور ہے، امام حسنؒ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ ہلاک کرنے کی وجہ سے چور ضامن ہوگا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں سارق ضامن ہوگا، اس لیے کہ قطع اور ضمان دونوں حق ہیں اور ان دونوں کے اسباب بھی مختلف ہیں، لہٰذا وہ دونوں ممتنع نہیں ہوں گے، چنانچہ قطع حق الشرع ہے اور اس کا سبب منع کردہ چیز سے منع کا ترک ہے، اور ضمان حق العبد ہے اور اس کا سبب مال لینا ہے تو یہ حرم محترم میں کسی کے مملوکہ شکار کو ہلاک کرنے کی طرح ہو گیا یا ذمی کی مملوکہ شراب پینے کی طرح ہو گیا۔

ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ جب چور کا دایاں ہاتھ کاٹ لیا گیا تو اب اس پر تاوان نہیں ہے، اور اس لیے کہ ضمان کا وجوب قطع کے منافی ہے، کیوں کہ ادائے ضمان کی وجہ سے وقت اخذ کی طرف منسوب ہو کر چور اس کا مالک ہو جائے گا تو یہ واضح ہو گیا کہ چوری اسی چور کی ملکیت پر واقع ہوئی ہے، لہٰذا شبہہ کی وجہ سے قطع منتفی ہو جائے گا اور جو چیز قطع کو منتفی کر دے وہ بھی منتفی ہوگی۔ اور اس لیے کہ محل حق عبد بن کر معصوم نہیں رہ گیا، کیوں کہ اگر یہ معصوم رہے گا تو فی نفسہ مباح ہوگا اور شبہہ کی وجہ سے قطع منتفی ہو جائے گا لہٰذا مردار کی طرح حق الشرع بن کر وہ محرم ہوگا اور اس میں کوئی ضمان نہیں ہوگا، لیکن استہلاک کے حق میں سقوطِ عصمت کا اعتبار نہیں ہوگا، کیوں کہ استہلاک سرقہ کے علاوہ دوسرا فعل ہے اور اس کے حق میں سقوطِ عصمت کی چنداں ضرورت نہیں ہے نیز شبہہ بھی سبب ہی میں معتبر ہوتا ہے اور غیر سبب میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

روایت مشہورہ کی دلیل یہ ہے کہ استہلاک سے مقصود یعنی سرقہ کا اتمام مقصود ہوتا ہے لہٰذا اس میں شبہہ معتبر ہوگا نیز ضمان کے حق میں بھی عصمت کا سقوط ظاہر ہوگا، کیوں کہ مالِ مسروق اور ضمان میں یکسانیت معدوم ہے۔

اللغاتُ:

﴿سارق﴾ چور۔ ﴿عین﴾ وہی چیز۔ ﴿قائمة﴾ موجود، باقی۔ ﴿ردّت﴾ واپس کر دیا جائے گا، لوٹا دیا جائے گا۔ ﴿صید﴾ شکار۔ ﴿خمر﴾ شراب۔ ﴿غرم﴾ جرمانہ۔ ﴿یتملّکه﴾ اس کا مالک ہو جائے گا۔ ﴿میتة﴾ مردار۔ ﴿سرقة﴾ چوری۔ ﴿إتمام﴾ پورا کرنا۔ ﴿سقوط﴾ ساقط ہونا۔

تخریج:

❶ رواه النسائی، رقم الحدیث: ٤٩٨٤.

مالِ مسروق کے احکام:

چور نے چوری کی اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ مالِ مسروق اس کے پاس موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہو تو وہ مال اس کے مالک یعنی مسروق منہ کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر موجود نہ ہو بلکہ سارق نے اسے ہلاک اور برباد کر دیا ہو یا وہ کسی آسمانی آفت کی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو تو چور پر اس کا ضمان نہیں ہوگا یہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے اور یہی مشہور ہے، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت حضرت حسن کی یہ ہے کہ اگر سارق نے وہ مال ہلاک اور برباد کیا ہو تو ضمان ہوگا جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا خواہ مال از خود ہلاک ہوا ہو یا اسے سارق نے ہلاک کیا ہو، کیوں کہ قطع اور ضمان دونوں دو علاحدہ علاحدہ حق ہیں اور دو مختلف اسباب سے ثابت ہیں لہٰذا ایک کی وجہ سے دوسرا حق ممتنع نہیں ہوگا۔ اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ قطع حق شرع ہے، کیوں کہ شریعت نے چوری نہ کرنے کا حکم دیا ہے، لیکن سارق کے اس حکم کی خلاف ورزی کرنے پر شریعت نے اسے یہ سزاء دی ہے اس کے برخلاف ضمان حق العبد ہے اور اس کے وجوب کا سبب دوسرے کی مرضی کے بغیر اس کا مال لینا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں چیزیں دو الگ الگ سبب سے ثابت ہیں، اس لیے دونوں مستقل بالذات ہوں گی اور کسی کی وجہ سے کوئی چیز ممتنع نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے حرمِ محترم میں کسی دوسرے کا شکار مارنا دو الگ الگ جرم ہے، کیوں کہ حرم میں شکار ممنوع ہے اور دوسرے کا شکار مارنا بھی ممنوع ہے اسی طرح ذمی کی مملوکہ شراب پینا بھی دو جرم کی وجہ سے ممنوع ہے یعنی ان دونوں صورتوں میں جرم کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے دو الگ الگ جزاء واجب ہوگی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جرم کے مختلف ہونے سے سزاء بھی مختلف ہوگی۔

اس سلسلے میں ہماری دلیل حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے **لاغرم علی السارق بعد ماقطعت یمینه**۔ اس میں صاف طور پر یہ وضاحت ہے کہ قطعِ ید سارق کی مکمل سزاء ہے اور بعد القطع اس پر ضمان یا تاوان نہیں واجب ہوگا۔

ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ فقہی ضابطے کے مطابق ضمان اداء کرنے کی صورت میں وقت سرقہ ہی سے سارق مسروق منہ کا مالک ہو جائے گا، لہٰذا بعد القطع اس پر ضمان کا وجوب اپنا مال لینے پر وجوب ضمان کے مترادف ہوگا حالانکہ یہ درست نہیں ہے، لہٰذا اس حوالے سے صورت مسئلہ میں قطع ید نے سارق پر ضمان واجب ہونے میں شک پیدا کر دیا اور شک کی وجہ سے حد یعنی قطع منتفی ہو جاتا ہے حالانکہ یہ انتفاء انتفائے مال کی وجہ سے لازم آ رہا ہے اس لیے ہم نے قطع کو واجب کر دیا اور مال یعنی وجوبِ ضمان کو منتفی کر دیا۔ اس سلسلے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مالِ مسروق بندے کا حق بن کر معصوم نہیں رہا، کیوں کہ اگر ہم اسے معصوم مانیں گے، تو یہ مال فی نفسہ مباح ہوگا اور شبہۂ اباحت کی وجہ سے قطعِ ید کا حکم منتفی ہو جائے گا، لہٰذا یہ مال فی نفسہ مباح نہیں ہوگا اور حق عبد کی وجہ سے معصوم نہیں ہوگا، ہاں حقِ شرع کی وجہ سے حرام ہوگا جیسے مردہ حقِ شرع کی وجہ سے حرام ہے اور جو چیز حقِ شرع کی وجہ سے حرام ہو اس میں ضمان نہیں ہوتا، لہٰذا اس میں بھی ضمان نہیں ہوگا۔

إلا أن العصمة الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ بہ قول آپ کے جب مذکورہ مالِ مسروق کی عصمت اللہ کی طرف منتقل ہوگئی تو ہلاک کرنے کی صورت میں بھی اس کا ضمان نہیں واجب ہونا چاہئے حالانکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے حسن بن زیاد کی روایت میں بہ صورتِ استہلاک اس کا ضمان واجب کیا گیا ہے؟ اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ استہلاک کے حق میں سقوطِ عصمت کا ظہور نہیں ہوگا، کیوں کہ استہلاک سرقہ کے علاوہ ایک دوسرا فعل ہے اور چوں کہ قطع ید کے حق میں بر بنائے ضرورت عصمت ساقط ہے، لہٰذا یہ سقوط قطع سے استہلاک کے حق میں سرایت نہیں کرے گا اور استہلاک کی صورت میں سارق ضامن ہوگا اور استہلاک کی صورت میں مباح فی نفسہ کا شبہہ بھی نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ شبہہ صرف سبب قطع یعنی سرقہ میں معتبر ہوتا ہے نہ کہ غیر سبب میں اور استہلاک چوں کہ سببِ قطع نہیں ہے، اس لیے اس میں شبہہ ثابت نہیں ہوگا اور اس حوالے سے بھی استہلاک کی صورت میں سارق پر ضمان واجب ہوگا۔

ووجه المشهور الخ قول مشہور کی دلیل یہ ہے کہ مالِ مسروق کو ہلاک کرنا درحقیقت سرقہ کے مقصود یعنی چوری کو مکمل کرنا ہوتا ہے اس لیے اس میں مباح فی نفسہ ہونے کا شبہہ باقی رہے گا نیز ضمان کے حق میں بھی عصمت کا سقوط ظاہر ہوگا، کیوں کہ مال کے ہلاک ہونے کی صورت میں تو یقیناً عصمت ساقط ہوگی اور جب از خود ہلاک مال ہونے کی صورت میں عصمت ساقط ہوگی تو ہلاک کرنے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ عصمت ساقط ہوگی، اس لیے کہ مالِ مسروق اور ضمان کے مابین مماثلت اور یکسانیت معدوم ہے، بہ ہر حال جب استہلاک کی صورت میں عصمت ساقط ہے تو ظاہر ہے کہ یہ استہلاک موجب ضمان نہیں ہوگا اسی لیے روایتِ مشہورہ میں ہلاک اور استہلاک دونوں صورتوں میں ضمان واجب نہیں کیا گیا ہے۔

وَمَنْ سَرَقَ سَرِقَاتٍ فَقُطِعَ فِيْ إِحْدَاهُمَا فَهُوَ لِجَمِيْعِهَا وَلَايَضْمَنُ شَيْئًا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَقَالَا يَضْمَنُ كُلَّهَا إِلَّا الَّتِيْ قُطِعَ لَهَا، وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ إِذَا حَضَرَ أَحَدُهُمْ، فَإِنْ حَضَرُوْا وَقُطِعَتْ يَدُهُ لِخُصُوْمَتِهِمْ لَايَضْمَنُ شَيْئًا بِالْاِتِّفَاقِ فِي السَّرِقَاتِ كُلِّهَا، لَهُمَا أَنَّ الْحَاضِرَ لَيْسَ بِنَائِبٍ عَنِ الْغَائِبِ وَلَابُدَّ مِنَ الْخُصُوْمَةِ لِتَظْهَرَ السَّرِقَةُ فَلَمْ تَظْهَرِ السَّرِقَةُ مِنَ الْغَائِبِيْنَ فَلَمْ يَقَعِ الْقَطْعُ لَهَا فَبَقِيَتْ أَمْوَالُهُمْ مَعْصُوْمَةً، وَلَهُ أَنَّ الْوَاجِبَ بِالْكُلِّ قَطْعٌ وَاحِدٌ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى، لِأَنَّ مَبْنَى الْحُدُوْدِ عَلَى التَّدَاخُلِ وَالْخُصُوْمَةُ شَرْطُ الظُّهُوْرِ عِنْدَ الْقَاضِيْ، أَمَّا الْوُجُوْبُ بِالْجِنَايَةِ فَإِذَا اسْتَوْفٰى فَالْمُسْتَوْفٰى كُلُّ الْوَاجِبِ أَلَا تَرٰى أَنَّهُ يَرْجِعُ نَفْعُهُ إِلَى الْكُلِّ فَيَقَعُ عَنِ الْكُلِّ، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ إِذَا كَانَتِ النُّصُبُ كُلُّهَا لِوَاحِدٍ فَخَاصَمَ الْبَعْضَ.

ترجمه: اگر کسی شخص نے کئی چوریاں کیں اور ایک چوری میں اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو وہ تمام چوریوں کی طرف سے کافی ہوگا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سارق ضامن نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ سارق پورے سرقہ کا ضامن ہوگا، سوائے اس سرقہ کے جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو اور صورتِ مسئلہ کے معنی ہیں جب مسروق منہم میں سے ایک ہی شخص حاضر ہو، لیکن اگر

جملہ مسروق منہم حاضر ہوں اور ان کی خصومت سے سارق کا ہاتھ کاٹا گیا ہو تو بالاتفاق تمام سرقات میں سارق ضامن نہیں ہوگا۔

حضرات صاحبین عَلَیْہِمَا الرَّحْمَۃ کی دلیل یہ ہے کہ حاضر غائب کا نائب نہیں ہے اور ظہورِ سرقہ کے لیے خصومت کرنا ضروری ہے لہٰذا غائب مسروق منہم کی طرف سے سرقہ ظاہر نہیں ہوا، لہٰذا ان سرقات کی طرف سے قطع نہیں واقع ہوا اور غائبین کے اموال معصوم اور محترم رہ گئے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک قطع حق اللہ بن کر واجب ہے، اس لیے کہ حدود کا مدار تداخل پر ہے، اور خصومت کرنا قاضی کے پاس ظہورِ سرقہ کی شرط ہے رہا وجوبِ قطع تو جنایت کی وجہ سے ہے، لہٰذا جب ایک مرتبہ قطع کرلیا گیا تو پورے واجب کو وصول کرلیا گیا کیا دکھتا نہیں کہ اس قطع کا نفع کل کی طرف راجع ہوگا لہٰذا وہ قطع کل کی طرف سے واقع ہوگا۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب سارے نصاب ایک ہی شخص کے ہوں اور اس نے ایک ہی نصاب کے متعلق مخاصمہ کیا ہو۔

اللغاتُ:

﴿سرق﴾ چوری کی۔ ﴿قطع﴾ ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا، تنازعہ۔ ﴿غائب﴾ غیر موجود۔ ﴿استوفٰی﴾ وصول کرلیا ہے۔ ﴿جنایة﴾ جرم۔

کئی چوریاں کرنے والے پر حد قائم کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کئی چوریاں کیں اور پھر ایک چوری کے عوض اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو یہ قطع تمام چوریوں کی طرف سے کافی ہوگا اور دوبارہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور امام اعظم رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کے یہاں اس سارق پر کسی بھی چوری کا ضمان بھی نہیں ہوگا، لیکن حضرات صاحبین عَلَیْہِمَا الرَّحْمَۃ کے یہاں جس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کے علاوہ باقی سرقات کا وہ ضامن ہوگا یہ حکم اس صورت میں ہے جب ہر ایک مسروق منہ حاضر نہ ہو بلکہ صرف ایک مسروق منہ حاضر ہوا ہو اور اس نے خصومت کرکے اس کا ہاتھ کٹوا دیا ہو۔ اور اگر تمام مسروق منہم حاضر ہوئے ہوں اور ان سب کی خصومت سے اس چور کا ہاتھ کاٹا گیا ہو تو اب کسی کے یہاں بھی وہ چور کسی سرقہ کا ضامن نہیں ہوگا اور ایک ہی قطع تمام سرقات کی طرف سے کفایت کرجائے گا۔ مختلف فیہ مسئلے میں حضرات صاحبین عَلَیْہِمَا الرَّحْمَۃ کی دلیل یہ ہے کہ جب کئی لوگوں کا مال چوری ہوا ہے تو ہر ہر مسروق منہ بذات خود خصم ہے اور حاضر چوں کہ غائب کا نائب اور اس کی طرف سے خصم نہیں ہوسکتا اس لیے حاضر کا مخاصمہ صرف اس کے سرقہ سے متعلق ہوگا اور اس مخاصمت پر جو قطع ہوگا وہ صرف اسی کے سرقہ سے کافی ہوگا اور ہر ہر سرقہ سے کفایت نہیں کرے گا لہٰذا اس قطع کے بعد بھی ان کا مال معصوم اور محترم رہے گا اور مال محترم کا سرقہ چوں کہ موجبِ ضمان ہے اس لیے ان سرقات کی وجہ سے اس سارق پر ضمان واجب ہوگا۔

حضرت امام اعظم رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کی دلیل یہ ہے کہ حدود میں تداخل ہوجاتا ہے، اس لیے جملہ سرقات کی سزاء ایک مرتبہ قطعِ ید ہے جو حق اللہ ہے اور ایک ہی مرتبہ قطع ہر ہر سرقہ کی طرف سے کافی ہے جیسا کہ ایک ساتھ تمام مسروق منہم کے حاضر ہوکر خصومت کرنے سے ایک ہی مرتبہ قطع کافی ہوجاتا ہے، رہا مسئلہ ہر ایک کے خصومت کرنے کا تو یہ چیز قطع ید کے لیے شرط نہیں ہے، بلکہ قاضی کے پاس سرقہ کے ظاہر ہونے کے لیے یہ شرط ہے۔ رہا قطعِ ید کے وجوب کا مسئلہ تو وہ نفس سرقہ سے ثابت ہوجاتا ہے اسی لیے ایک قطع کو جملہ

سرقات کی طرف سے قطع شمار کیا جاتا ہے اور ایک ہی مرتبہ قطعِ ید سے قطع کا نفع یعنی انزجار حاصل ہوجاتا ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی ایک ہی قطع سب کی طرف سے کافی ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایک ہی آدمی کا کئی سامان چرایا اور ہر ہر سامان بقدر نصاب تھا پھر ایک سامان کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے مابین یہی اختلاف ہے، یعنی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سارق پر ماہقی نصابوں کا ضمان نہیں ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں نصاب قطع فیہ کے علاوہ ماہقی نصاب کا سارق ضامن ہوگا۔

فقط واللہ أعلم وعلمہ أتم.

بَابُ مَا يُحْدِثُ السَّارِقُ فِي السَّرِقَةِ

یہ باب ان مسائل کے بیان میں ہے جہاں سرقہ میں چور ترمیم کرتا ہے

وَمَنْ سَرَقَ ثَوْبًا فَشَقَّهُ فِي الدَّارِ بِنِصْفَيْنِ ثُمَّ أَخْرَجَهُ وَهُوَ يُسَاوِيْ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ قُطِعَ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ لَايُقْطَعُ، لِأَنَّ لَهُ فِيْهِ سَبَبَ الْمِلْكِ وَهُوَ الْخَرْقُ الْفَاحِشُ فَإِنَّهُ يُوْجِبُ الْقِيْمَةَ وَتَمَلُّكَ الْمَضْمُوْنِ وَصَارَ كَالْمُشْتَرِيْ إِذَا سَرَقَ مَبِيْعًا فِيْهِ خِيَارٌ لِلْبَائِعِ، وَلَهُمَا أَنَّ الْأَخْذَ وُضِعَ سَبَبًا لِلضَّمَانِ لَا لِلْمِلْكِ وَإِنَّمَا الْمِلْكُ يَثْبُتُ ضَرُوْرَةَ أَدَاءِ الضَّمَانِ كَيْ لَايَجْتَمِعُ الْبَدْلَانِ فِيْ مِلْكٍ وَاحِدٍ، وَمِثْلُهُ لَايُوْرِثُ الشُّبْهَةَ كَنَفْسِ الْأَخْذِ وَكَمَا إِذَا سَرَقَ الْبَائِعُ مَعِيْبًا بَاعَهُ، بِخِلَافِ مَاذُكِرَ، لِأَنَّ الْبَيْعَ مَوْضُوْعٌ لِإِفَادَةِ الْمِلْكِ، وَهٰذَا الْخِلَافُ فِيْمَا إِذَا اخْتَارَ تَضْمِيْنَ النُّقْصَانِ وَأَخَذَ الثَّوْبَ فَإِنِ اخْتَارَ تَضْمِيْنَ الْقِيْمَةِ وَتَرَكَ الثَّوْبَ عَلَيْهِ لَايُقْطَعُ بِالْإِتِّفَاقِ، لِأَنَّهُ مَلَكَهُ مُسْتَنِدًا إِلَى وَقْتِ الْأَخْذِ فَصَارَ كَمَا إِذَا مَلَكَهُ بِالْهِبَةِ فَأَوْرَثَ شُبْهَةً، وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا كَانَ النُّقْصَانُ فَاحِشًا، فَإِنْ كَانَ يَسِيْرًا يُقْطَعُ بِالْإِتِّفَاقِ لِانْعِدَامِ سَبَبِ الْمِلْكِ، إِذْ لَيْسَ لَهُ اخْتِيَارُ تَضْمِيْنِ كُلِّ الْقِيْمَةِ، وَإِنْ سَرَقَ شَاةً فَذَبَحَهَا ثُمَّ أَخْرَجَهَا لَمْ يُقْطَعْ، لِأَنَّ السَّرِقَةَ تَمَّتْ عَلَى اللَّحْمِ وَلَاقَطْعَ فِيْهِ.

ترجمه: جس نے کوئی کپڑا چوری کیا پھر گھر میں اسے پھاڑ کر دوٹکڑے کر دیا اور اسے باہر نکالا تو وہ دس درہم کے برابر ٹھہرا تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ اس کپڑے میں چور کو سبب ملک حاصل ہے اور وہ خرق فاحش ہے، کیوں کہ اس خرق نے اس پر قیمت واجب کی ہے اور وہ ثوب مضمون کا مالک ہوگیا ہے یہ ایسا ہوگیا جیسے اگر مشتری نے ایسی مبیع چرا لیا جس میں بائع کو خیار ہو۔ حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال لینا ضمان کا سبب ہے نہ کہ ملک کا، ملکیت تو ادائے ضمان کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے تا کہ دو بدل ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع نہ ہوں اور اس جیسا اخذ شبہہ نہیں پیدا کرتا جیسے نفسِ اخذ مورثِ شبہہ نہیں ہے، اور جیسے اگر بائع نے اپنی معیوب چیز کسی سے فروخت کردی پھر اسے چرا لیا۔ برخلاف اس صورت کے جب بائع کے لیے خیار ہو، اس لیے کہ بیع افادۂ ملک کے لیے وضع کی گئی ہے۔

اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب مالکِ ثوب نے نقصان کا ضمان لینا اور کپڑا لینا قبول کر لیا ہو لیکن اگر وہ ضمان قیمت لینا اور کپڑا سارق کے پاس چھوڑ دینا پسند کرے تو بالاتفاق سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ وقتِ اخذ کی طرف منسوب ہو کر سارق اس کا مالک ہوگیا ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسا ہبہ کے ذریعے سارق اس کا مالک ہوا ہو، لہٰذا اس نے شبہہ پیدا کر دیا۔ اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب نقصان زیادہ ہو، لیکن اگر نقصان کم ہو تو بالاتفاق چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ سببِ ملک معدوم ہے، اس لیے کہ مالک کو پوری قیمت کا ضمان لینے کا حق نہیں ہے۔

اگر کسی نے بکری چرا کر اسے ذبح کر دیا پھر اسے باہر نکالا تو قطع نہیں ہوگا، کیوں کہ سارق کا سرقہ گوشت پر تام ہوا ہے اور اس میں قطع نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿شقّ﴾ پھاڑ ڈالا۔ ﴿یساوی﴾ برابر ہوتا ہے۔ ﴿خرق فاحش﴾ بہت کھلی پھٹن۔ ﴿شاۃ﴾ بکری۔ ﴿سرقۃ﴾ چوری۔ ﴿لحم﴾ گوشت۔

چوری کرنے سے پہلے شے میں تبدیلی کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کا کپڑا چرایا پھر اسے گھر کے اندر لیجا کر پھاڑ دیا اور اس کے دو ٹکڑے کر دیئے، اس کے بعد اسے باہر لایا اور وہ کپڑا پھٹنے کے بعد دس درہم کے مساوی تھا تو سارق پر قطع ہوگا، اگر اس نے کھڑکی کے باہر ہی اسے پھاڑ دیا ہو تو بالاتفاق اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، ہاں اگر گھر میں پھاڑنے کے بعد باہر نکالنے پر وہ کپڑا دس دراہم کی مالیت کے برابر نہ ہو تو قطع نہیں ہوگا۔ (بنایہ: ۶/ ۴۶۵)

اصل مسئلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ قطعِ ید نہیں ہوگا، کیوں کہ سارق نے جب اس کپڑے کو پھاڑ دیا تو اس خرق کی وجہ سے وہ اس کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگیا ہے اور ضمان ادا کر کے وہ اس کپڑے کا مالک ہو جائے گا اور اپنا مال چرانے پر قطعِ ید نہیں ہوتا جیسا کہ اگر زید نے بکر سے کوئی چیز خریدی اور بکر نے اس میں اپنے لیے خیار شرط لگا لیا پھر ایام خیار میں مشتری یعنی زید نے وہ مبیع چوری کر لی تو سارق پر قطع نہیں ہوگا، کیوں کہ شراء کی وجہ سے اسے اس مبیع میں سببِ ملک حاصل ہوگیا ہے اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی جب سارق پر ضمان واجب ہوا تو اسے مسروق میں سببِ ملک حاصل ہوگیا ہے، اس لیے قطعِ ید نہیں ہوگا۔

ولھما الخ حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ کے طور پر کسی کا مال لینے سے ضمان تو واجب ہوتا ہے لیکن ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور ملکیت تو ادائے ضمان کی ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے، کیوں کہ اگر ادائے ضمان کے بعد سارق کی ملکیت ثابت نہ کی گئی تو بدل اور مبدل منہ دونوں کا مسروق منہ کی ملکیت میں جمع ہونا لازم آئے گا اور اس طرح لینے سے قطعِ ید میں کوئی شبہہ نہیں ہوتا اور جیسے صرف کسی کا مال چرانے سے قطعِ ید میں شبہہ نہیں ہوتا اور جیسے معیوب مبیع کو فروخت کرنے کے بعد اگر بائع اسے چرا لے تو اس کے قطع ید میں کوئی تردد نہیں ہے اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی سارقِ ثوب کے قطعِ ید میں کوئی شبہہ نہیں ہوگا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اس کے برخلاف جو صورت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کی ہے یعنی جب مشتری نے کوئی ایسی چیز چرائی جس میں بائع کے لیے خیارِ شرط ہو تو یہ صورت شبہہ پیدا کرتی ہے، کیوں کہ بیع افادۂ ملک کے لیے وضع کی گئی ہے یعنی بیع کے ذریعے شئ مشتریٰ میں

مشتری کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اگر چہ خیار بائع کی وجہ سے وہ مستحکم اور مضبوط نہیں ہوتی، لیکن اس کا ثبوت بہر حال ہوجاتا ہے اور یہ ثبوت شبہہ پیدا کرنے کے لیے کافی ہے، لہٰذا مورث للشبہہ کو غیر مورث للشبہہ کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

وهذا الخلاف الخ فرماتے ہیں کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات طرفین کا مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جب مالکِ ثوب اس بات پر راضی ہوجائے کہ وہ ضمان نقصان لے گا اور پھٹا ہوا کپڑا لے گا، لیکن اگر وہ پھٹا ہوا کپڑا لینے پر راضی نہ ہو بلکہ اس کی قیمت لینا چاہے تو کسی کے یہاں بھی سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور سارق پر مذکورہ کپڑے کی پوری قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں وقتِ اخذ وسرقہ ہی سے سارق اس کپڑے کا مالک شمار ہوگا اور یہ ملکیت شبہہ پیدا کردے گی اور شبہہ دافعِ حد ہے، لہٰذا اس صورت میں سارق سے حد سارق ہوجائے گی یہ ایسا ہوگیا جیسے سرقہ کے بعد مالک نے مسروقہ مال سارق کو ھبہ کردیا ہو تو اس صورت میں بھی سارق سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اس سے حد ساقط ہوجائے گی۔

وهذا كلّه الخ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل کی تمام تفصیلات اس صورت سے متعلق ہیں جب نقصان فاحش اور کثیر ہو یعنی عین یا منفعتِ عین کا کوئی حصہ فوت ہوگیا ہو، لیکن اگر نقصان معمولی اور کم ہو مثلاً تھوڑی بہت منفعت فوت ہوئی ہو تو بھی بالاتفاق چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیوں کہ اب چور کے حق میں سببِ ملک معدوم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں مالک کو سارق سے ثوب کی پوری قیمت لینے کا اختیار نہیں ہے، حالانکہ پوری قیمت کا ضمان دینے ہی کی وجہ سے چور کو سببِ ملک حاصل تھا اور یہی ملکیت مُورثِ شبہہ تھی، لہٰذا جب ملکیت معدوم ہوئی تو شبہہ بھی معدوم ہوا اور جب شبہہ معدوم ہوا تو حد کے وقوع اور نفاذ کا راستہ صاف ہوگیا۔

وإن سرق الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکری چرائی اور اسے گھر میں لے جاکر ذبح کردیا پھر باہر نکالا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ یہاں سرقہ لحم اور گوشت پر مکمل ہوا ہے اور گوشت کا سرقہ موجبِ حد نہیں ہے۔

وَمَنْ سَرَقَ ذَهَبًا أَوْ فِضَّةً يَجِبُ فِيْهِ الْقَطْعُ فَصَنَعَهُ دَرَاهِمَ أَوْ دَنَانِيْرَ قُطِعَ فِيْهِ وَيُرَدُّ الدَّرَاهِمُ وَالدَّنَانِيْرُ إِلَى الْمَسْرُوْقِ مِنْهُ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ، وَقَالَا لَاسَبِيْلَ لِلْمَسْرُوْقِ مِنْهُ عَلَيْهِمَا، وَأَصْلُهُ فِي الْغَصَبِ، فَهٰذِهِ صَنْعَةٌ مُتَقَوِّمَةٌ عِنْدَهُمَا، خِلَافًا لَهُ، ثُمَّ وُجُوْبُ الْحَدِّ لَايُشْكِلُ عَلٰى قَوْلِهِ لِأَنَّهُ لَايَمْلِكُهُ، وَقِيْلَ عَلٰى قَوْلِهِمَا لَايَجِبُ، لِأَنَّهُ مَلَكَهُ قَبْلَ الْقَطْعِ، وَقِيْلَ يَجِبُ لِأَنَّهُ صَارَ بِالصَّنْعَةِ شَيْئًا اٰخَرَ فَلَمْ يَمْلِكْ عَيْنَهُ.

ترجمہ: اگر کسی نے اتنی مقدار میں سونا یا چاندی چوری کیا جس میں قطع واجب ہو پھر سارق نے اس سے دراہم یا دنانیر بنالیا تو اس میں قطع ہوگا اور دراہم ودنانیر مسروق منہ کو واپس کردیے جائیں گے، یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین علیہما الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ان دونوں پر مسروق منہ کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس کی اصل کتاب الغصب میں ہے، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں یہ تبدیلی متقوم ہے۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، پھر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر حد کا وجوب کوئی مشکل نہیں ہے، کیونکہ سارق مالِ مسروق کا مالک نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ حضرات صاحبین علیہما الرحمۃ کے قول پر قطع واجب نہیں ہے، اس لیے کہ قبل القطع چور اس کا مالک ہوگیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قطع واجب ہوگا، کیوں کہ صنعت کی وجہ سے وہ مال دوسری چیز میں تبدیل ہوگیا ہے

اور سارق اس کے عین کا مالک نہیں رہا۔

اللغات:

﴿سرق﴾ چوری کی۔ ﴿ذھب﴾ سونا۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿صنعہٗ﴾ اس کو بنالیا۔ ﴿قطع فیه﴾ اِس (معاملے) میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ﴿متقوّمة﴾ قابل قدر۔

سونا چاندی چرا کر دراہم ودنانیر ڈھلوانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دس درہم کی مالیت کا سونا یا چاندی چرا کر اس سے دراہم یا دنانیر بنوالیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور وہ دراہم یا دنانیر مسروق منہ کو واپس کردیے جائیں گے جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے قطع سے متعلق دو قول ہیں اور دراہم ودنانیر مسروق منہ کو واپس نہیں کیے جائیں گے، صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا یہ اختلاف کتاب الغصب میں ان کے اپنے اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں سونے یا چاندی کو دینار یا درہم سے بدلنا متقوم ہے اور اس طرح کی تبدیلی مالِ عین سے مالک کے حق کو ختم کردیتی ہے جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس تبدیلی کے بعد بھی عینِ مسروق باقی رہتا ہے اور اس عین سے مالک کا حق وابستہ رہتا ہے، اسی لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دنانیر ودراہم مالک کو واپس کردیے جائیں گے، لیکن حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں مالک کو واپس نہیں کیے جائیں گے۔

اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سارق پر حد جاری ہوگی، کیوں کہ وہ مال مسروق کا مالک نہیں ہوا ہے کہ ملکیت کا شبہہ اور شک پیدا ہو جو دافعِ حد بنے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ سے دو قول منقول ہیں:

(۱) حد نہیں ہے، اس لیے کہ قبل القطع مالِ مسروق میں تبدیلی اور کاری گری کرنے کی وجہ سے سارق اس کا مالک ہوگیا ہے اور اس حوالے سے اس مال میں اس کی ملکیت کا شبہہ اور سبب پیدا ہوگیا ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حد جاری ہوگی، کیوں کہ صنعت اور بناوٹ سے مالِ مسروق میں زبردست تبدیلی آگئی ہے لہٰذا سارق عین مسروق کا مالک نہیں ہوا ہے، بلکہ مصنوع اور مضروب (ڈھلے ہوئے) کا مالک ہوا ہے اس لیے عین کی ملکیت کا شبہہ نہ ہونے کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جائے گی۔

فَإِنْ سَرَقَ ثَوْبًا فَصَبَغَهٗ أَحْمَرَ قُطِعَ وَلَمْ يُؤْخَذْ مِنْهُ الثَّوْبُ وَلَمْ يَضْمَنْ قِيْمَةَ الثَّوْبِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَأَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يُؤْخَذُ مِنْهُ الثَّوْبُ وَيُعْطٰى مَا زَادَ الصَّبْغُ فِيْهِ اِعْتِبَارًا بِالْغَصَبِ، وَالْجَامِعُ بَيْنَهُمَا كَوْنُ الثَّوْبِ أَصْلًا قَائِمًا وَكَوْنُ الصِّبْغِ تَابِعًا، وَلَهُمَا أَنَّ الصِّبْغَ قَائِمٌ صُوْرَتًا وَمَعْنًا حَتّٰى لَوْ أَرَادَ أَخْذَهٗ مَصْبُوْغًا يَضْمَنُ مَازَادَ الصِّبْغُ فِيْهِ، وَحَقُّ الْمَالِكِ فِي الثَّوْبِ قَائِمٌ صُوْرَتًا لَا مَعْنًا، أَلَا تَرٰى أَنَّهٗ غَيْرُ مَضْمُوْنٍ عَلَى السَّارِقِ بِالْهَلَاكِ فَرَجَّحْنَا جَانِبَ السَّارِقِ، بِخِلَافِ الْغَصَبِ، لِأَنَّ حَقَّ كُلِّ وَاحِدٍ

مِنهُمَا قَائِمٌ صُوْرَتًا وَمَعْنًا فَاسْتَوَيَا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَرَجَّحْنَا جَانِبَ الْمَالِكِ لِمَا ذَكَرْنَا، وَإِنْ صَبَغَهُ أَسْوَدَ أُخِذَ مِنْهُ فِي الْمَذْهَبَيْنِ يَعْنِي عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ ، وَعِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ هٰذَا وَالْأَوَّلُ سَوَاءٌ، لِأَنَّ السَّوَادَ زِيَادَةٌ عِنْدَهُ كَالْحُمْرَةِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ زِيَادَةٌ أَيْضًا كَالْحُمْرَةِ، وَلٰكِنَّهُ لَايَقْطَعُ حَقَّ الْمَالِكِ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ اَلسَّوَادُ نُقْصَانٌ فَلَايُوْجِبُ اِنْقِطَاعَ حَقِّ الْمَالِكِ.

ترجمه: اگر کسی نے کپڑا چرا کر اسے سُرخ رنگ سے رنگ دیا تو قطع ہوگا اور نہ تو سارق سے وہ کپڑا لیا جائے گا اور نہ ہی سارق اس کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ حکم حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سارق سے کپڑا لیا جائے اور رنگنے سے جو اس کی قیمت اضافہ ہوا ہے وہ سارق کو دیا جائے گا، یہ غصب پر قیاس ہے اور ان کے مابین جامع یہ ہے کہ ثوب اصل ہے اور موجود ہے اور رنگ تابع ہے۔ حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ رنگ صورت اور معنی دونوں اعتبار سے موجود ہے حتی کہ اگر مالکِ ثوب رنگے ہوئے کپڑے کو لینا چاہے تو رنگ کی وجہ سے اس کپڑے کی قیمت میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ضمان دیدے اور مالک کا حق کپڑے میں صورتاً موجود ہے نہ کہ معناً۔ کیا دکھتا نہیں کہ ہلاکت کی وجہ سے وہ کپڑا سارق پر مضمون نہیں ہے، لہٰذا ہم نے سارق کی جہت کو راجح قرار دیدیا۔ برخلاف غصب کے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کا حق صورت اور معنی دونوں اعتبار سے موجود ہے، لہٰذا اس اعتبار سے مالک اور غاصب دونوں برابر ہوگئے۔ تو ہم نے مالک کے جہت کو ترجیح دیدی، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

اور اگر سارق نے اسے کالے رنگ میں رنگ دیا تو دونوں مذہبوں میں یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے کپڑا لے لیا جائے گا اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ اور پہلا دونوں برابر ہیں، کیوں کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سرخی کی طرح سیاہی بھی اضافہ ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سیاہی اگر چہ سرخی کی طرح زیادتی ہے لیکن ثوب سے مالک کا حق ختم نہیں ہوتی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سیاہی کمی ہے، لہٰذا یہ حق مالک کو ختم نہیں کرے گی۔

اللغات:

﴿صبغهٗ﴾ اس کو رنگ لیا۔ ﴿أحمر﴾ سرخ رنگ۔ ﴿قطع﴾ ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ﴿یعطی﴾ دیا جائے گا۔ ﴿صبغ﴾ رنگ۔ ﴿سارق﴾ چور۔ ﴿أسود﴾ سیاہ رنگ۔ ﴿ثوب﴾ کپڑا۔

کپڑا چرا کر رنگوانا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی کپڑا چوری کیا اور اسے لال رنگ میں رنگ دیا تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن وہ کپڑا اس سے واپس نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی اس سارق پر اس کپڑے کا ضمان واجب ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قطعِ ید کے ساتھ ساتھ ثوبِ مسروق سارق سے لے لیا جائے گا اور سارق کے رنگنے کی وجہ سے اس کپڑے کی قیمت میں جو اضافہ ہوا ہے وہ اضافہ یعنی اس کے بقدر قیمت سارق کو واپس کی جائے گی، جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی کا کپڑا غصب کرکے اسے رنگ

دے تو وہاں بھی یہی صورت اختیار کی جاتی ہے۔ اور غصب اور سرقہ کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ثوب اصل ہے اور قائم ہے اور رنگ تابع ہے اور تابع کی وجہ سے اصل فوت نہیں ہوگا۔

حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ رنگ ظاہراً بھی موجود ہے جیسا کہ واضح اور معناً بھی موجود ہے بایں معنیٰ کہ اگر مالک وہی رنگا ہوا کپڑا لینا چاہے تو اسے رنگ کی وجہ سے بڑھی ہوئی قیمت کا ضمان دینا پڑے گا۔ اس کے برخلاف مالک یعنی مسروق منہ کا حق اس کپڑے میں صورتاً تو موجود ہے لیکن معناً موجود نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ کپڑا سارق کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ سرقہ میں چور کا پلہ مالک سے بھاری ہے، اسی لیے ہم نے چور کی جہت کو ترجیح دے کر اس سے کپڑا لینے کو منع کر دیا ہے۔ اور غصب والے مسئلے میں غاصب اور مالک دونوں کا حق برابر ہے اور رنگ اور کپڑا دونوں صورتاً اور معناً موجود ہیں، لیکن چوں کہ ثوب اصل ہے اور صبغ تابع ہے، لہٰذا غصب میں ہم نے اصل والے یعنی مالک کو ترجیح دیدی۔

وإن صبغه أسود الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سارق نے ثوبِ مسروق کو سیاہ رنگ میں رنگ دیا ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ کپڑا اس سے لے لیا جائے گا، لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نہیں لیا جائے گا، کیوں کہ ان کے یہاں سُرخ رنگ کی طرح سیاہ بھی زیادتی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سیاہی اگر چہ زیادتی ہے لیکن وہ ثوب سے مالک کے حق کو منقطع نہیں کرتی اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سیاہ رنگ کمی اور عیب ہے لہٰذا یہ بدرجۂ اولیٰ اس کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہیں کرے گی، اس لیے اس صورت میں ان حضرات کے یہاں وہ کپڑا مالکِ ثوب کو واپس کیا جائے گا۔ **فقط و اللّٰہ أعلم و علمه أتم**

بَابُ قَطْعِ الطَّرِيْقِ

یہ باب ڈکیتی کے احکام کے بیان میں ہے

چوری سرقۂ صغریٰ ہے اور ڈکیتی سرقۂ کبریٰ ہے اور عموماً پہلے صغریٰ واقع ہوتی ہے پھر کبریٰ، اسی لیے صاحبِ کتاب نے بیان میں بھی صغریٰ کو کبریٰ سے مقدم کر دیا، یا اس لیے صغریٰ یعنی سرقہ کو مقدم کیا گیا ہے کہ وہ کبریٰ کے بالمقابل کثیر الوقوع ہے۔

قَالَ وَإِذَا خَرَجَ جَمَاعَةٌ مُمْتَنِعِيْنَ أَوْ وَاحِدٌ يَقْدِرُ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ فَقَصَدُوْا قَطْعَ الطَّرِيْقِ فَأُخِذُوْا قَبْلَ أَنْ يَأْخُذُوْا مَالًا وَيَقْتُلُوْا نَفْسًا حَبَسَهُمُ الْإِمَامُ حَتّٰى يُحْدِثُوْا تَوْبَةً، وَإِنْ أَخَذُوْا مَالَ مُسْلِمٍ أَوْ ذِمِّيٍّ، وَالْمَأْخُوْذُ إِذَا قُسِمَ عَلٰى جَمَاعَتِهِمْ أَصَابَ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ فَصَاعِدًا أَوْ مَا تَبْلُغُ قِيْمَتُهُ ذٰلِكَ قَطَعَ الْإِمَامُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَإِنْ قَتَلُوْا وَلَمْ يَأْخُذُوْا مَالًا قَتَلَهُمُ الْإِمَامُ حَدًّا، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى ﴿إِنَّمَا جَزَآؤُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ﴾ (سورة المائده : ٣٣) الْآيَةَ. وَالْمُرَادُ مِنْهُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ التَّوْزِيْعُ عَلَى الْأَحْوَالِ، وَهِيَ أَرْبَعَةٌ، هٰذِهِ الثَّلَاثَةُ الْمَذْكُوْرَةُ، وَالرَّابِعَةُ نَذْكُرُهَا إِنْ شَآءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَلِأَنَّ الْجِنَايَةَ تَتَفَاوَتُ عَلَى الْأَحْوَالِ فَاللَّائِقُ تَغَلُّظُ الْحُكْمِ بِتَغَلُّظِهَا، أَمَّا الْحَبْسُ فِي الْأُوْلٰى فَلِأَنَّهُ الْمُرَادُ بِالنَّفْيِ الْمَذْكُوْرِ، لِأَنَّهُ نَفْيٌ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ بِدَفْعِ شَرِّهِمْ عَنْ أَهْلِهَا وَيُعَزَّرُوْنَ أَيْضًا لِمُبَاشَرَتِهِمْ مُنْكَرَ الْإِخَافَةِ، وَشَرْطُ الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ، لِأَنَّ الْمُحَارَبَةَ لَايَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالْمَنْعَةِ، وَالْحَالَةُ الثَّانِيَةُ كَمَا بَيَّنَّاهَا لِمَا تَلَوْنَاهُ، وَشَرْطُ أَنْ يَكُوْنَ الْمَأْخُوْذُ مَالُ مُسْلِمٍ أَوْ ذِمِّيٍّ لِيَكُوْنَ الْعِصْمَةُ مُؤَبَّدَةً وَلِهٰذَا لَوْ قُطِعَ الطَّرِيْقُ عَلَى الْمُسْتَأْمِنِ لَايَجِبُ الْقَطْعُ وَشَرْطُ كَمَالِ النِّصَابِ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ كَيْ لَايُسْتَبَاحُ طَرَفُهُ إِلَّا بِتَنَاوُلِهِ مَالَهُ خَطَرٌ، وَالْمُرَادُ قَطْعُ الْيَدِ الْيُمْنٰى وَالرِّجْلِ الْيُسْرٰى كَيْ لَايُؤَدِّيْ إِلٰى تَفْوِيْتِ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ، وَالْحَالَةُ الثَّالِثَةُ كَمَا بَيَّنَّاهَا لِمَا تَلَوْنَاهُ، وَيُقْتَلُوْنَ حَدًّا حَتّٰى لَوْ عَفَى الْأَوْلِيَاءُ عَنْهُمْ لَايُلْتَفَتُ إِلٰى عَفْوِهِمْ، لِأَنَّهُ حَقُّ الشَّرْعِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی جماعت نکلی جنھیں مدافعت کی قوت حاصل ہو یا ایسا شخص نکلا جو امتناع پر قادر ہو اور ان لوگوں نے ڈکیتی کا ارادہ کیا لیکن مال لینے اور کسی نفس کو قتل کرنے سے پہلے وہ لوگ دھر لیے گئے تو امام انھیں قید کردے گا یہاں تک کہ وہ لوگ توبہ کرلیں۔ اور اگر انہوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور وہ مال اتنی مقدار میں ہو کہ اگر ڈاکوؤں پر تقسیم کردیا جائے تو ان میں سے ہر ایک کو دس درہم یا اس سے زائد ملے یا اتنا ملے کہ اس کی قیمت دس درہم کے مساوی ہو تو امام ان کے دائیں ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دے۔

اور اگر انھوں نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو تو امام بہ طور حد انھیں قتل کردے۔ اور اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی اصل ہے إنما جزاؤ الذين الخ اور اس سے مراد (واللہ أعلم) احوال کے مطابق سزاء کی تقسیم ہے اور چار سزائیں ہیں جن میں سے تین یہاں مذکور ہیں اور چوتھی کو ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے، اور اس لیے کہ احوال کے مختلف ہونے سے جنایتیں بھی بدلتی رہتی ہیں لہٰذا بھاری جنایت کی سزاء بھی بھاری ہوگی۔ رہی جنایتِ اولیٰ میں قید کی سزاء تو وہ اس لیے ہے کہ نفی مذکور سے حبس ہی مراد ہے، کیوں کہ یہ روئے زمین کے باشندوں سے ان کے شر کو دور کرنا ہے اور انھیں سزاء بھی دی جائے گی، کیوں کہ انھوں نے ڈرانے اور دھمکانے کا ممنوع عمل کیا ہے۔

پھر قدوری نے قدرت علی الامتناع کی شرط لگائی ہے، کیوں کہ بدون اس کے لڑائی واقع نہیں ہوگی اور دوسری حالت کا حکم وہی ہے جو ہم بیان کرچکے ہیں اس آیت کریمہ کی وجہ سے جو ہم نے تلاوت کی ہے۔ امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ لیا ہوا مال مسلمان یا ذمی کا مال ہو، تاکہ دائمی طور پر عصمت متحقق ہو اسی لیے اگر کسی حربی مستامن پر ڈکیتی ہوئی تو قطع واجب نہیں ہوگا اور ہر ہر ڈاکو کے حق میں کمالِ نصاب کی شرط لگائی ہے تاکہ قیمت اور وزن والی چیز لینے سے ہی ڈاکو کا عضو مباح ہو۔ اور (من خلاف سے) دایاں ہاتھ اور بایاں پیر کاٹنا مراد ہے تاکہ یہ قطع جنسِ منفعت کو فوت کرنے کا سبب نہ بنے اور تیسری حالت کا حکم وہی ہے جو ہم بیان کرچکے ہیں اس آیتِ کریمہ کی وجہ سے جسے ہم تلاوت کرچکے ہیں۔

اور تمام ڈاکو حد کے طور پر قتل کیے جائیں گے حتی کہ اگر اولیاء نے انھیں معاف کردیا تو ان کی معافی کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی، اس لیے کہ یہ سزاء حق الشرع ہے۔

اللغات:

﴿ممتنع﴾ روکنے والا، مراد مدافعت کی طاقت رکھنے والا۔ ﴿قصدوا﴾ ارادہ رکھتے ہوں۔ ﴿قطع الطريق﴾ ڈاکہ زنی۔ ﴿أخذوا﴾ گرفتار کیے گئے۔ ﴿حبسهم﴾ ان کو قید کردے۔ ﴿يحدثوا﴾ نئے سرے سے کریں۔ ﴿أرجل﴾ واحد رجل؛ پاؤں، ٹانگیں۔ ﴿يحاربون﴾ جنگ کرتے ہیں۔ ﴿توزيع﴾ بکھیرنا، پھیلانا۔ ﴿جناية﴾ جرم۔ ﴿تغلّظ﴾ شدید ہو جانا، سخت ہوجانا۔ ﴿يعزّرون﴾ سزا دیے جائیں گے۔ ﴿إخافة﴾ ڈرانا۔ ﴿مؤبّدة﴾ ہمیشہ والی، ابدی۔ ﴿لايستباح﴾ نہیں حلال ہوگا۔ ﴿يمنٰی﴾ دایاں۔ ﴿يسرىٰ﴾ بایاں۔ ﴿تفويت﴾ فوت کرنا۔ ﴿لايلتفت﴾ توجہ نہیں کی جائے گی۔

قطع طریق کی تعریف اور مختلف مراحل کی سزا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر چند لوگ یا ایک آدمی ڈکیتی کرنے کی نیت سے لیس ہو کر گھر سے نکلے اور ان سب کو مدافعت اور مقابلہ کی قوت حاصل ہو، لیکن ان کے مال لُوٹنے اور کسی کو مارنے سے پہلے ہی امام المسلمین نے انھیں گرفتار کرلیا تو امام کو چاہیے کہ انھیں قید خانہ میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ لوگ اپنا ارادہ بدل لیں اور ہمیشہ ہمیش کے لیے رہزنی اور ڈکیتی سے تائب ہو جائیں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لوٹ لیا ہو اور وہ مال جب ڈاکوؤں میں تقسیم کیا جائے تو سب کو بقدرِ نصاب سرقہ (یعنی دس درہم) مل جائے تو اب ان کی سزاء یہ ہے کہ امام ان کے دائیں ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دے اور اگر ان ڈاکوؤں کا جرم یہ ہو کہ مال نہ لوٹا ہو بلکہ صرف جان ماری ہو تو امام حد کے طور پر انھیں قتل کردے۔ اور سزاء کی یہ تبدیلی درحقیقت ان کے جرم اور جنایت کی وجہ سے ہے اور اس سلسلے میں قرآن کریم کا یہ فرمان اصل اور بنیاد ہے: **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**۔ اور اس آیت کریمہ میں جو **أو** ہے وہ تقسیم کے لیے ہے اور آیت کریمہ میں چار سزاؤں کا بیان ہے (۱) قتل (۲) سولی (۳) قطع ید ورجل (۴) نفی اور ان چاروں میں سے بحسب جنایت سزاء کا ترتب ہوگا اور جس قدر جرم بڑا ہوگا اسی قدر سزاء بھی بھاری ہوگی، چنانچہ پہلی صورت میں یعنی جب مال لوٹے اور کسی کو قتل کیے بغیر وہ پکڑ لیے گئے تو ان کی سزاء حبس ہوگی، اس لیے کہ قرآن کریم میں **أو ينفوا من الأرض** سے حبس ہی مراد ہے، کیوں کہ قید کردینے سے روئے زمین کے باشندے ان کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے، ساتھ ہی انھیں مناسب سزاء بھی دی جائے گی، یعنی یہ قید قید بامشقت ہوگی، کیوں کہ انھوں نے بندگانِ خدا کو بلا وجہ ڈرانے اور دھمکانے اور انھیں وحشت میں مبتلا کرنے کی گھناؤنی حرکت کی ہے لہٰذا اس کے لیے وہ بھی دو چار ڈنڈے ضرور کھائیں گے۔

وشرط القدرة الخ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ کے امتناع کی شرط کا فائدہ یہ ہے کہ بدونِ قدرت امتناع وہ لوگ ڈاکو نہیں کہلائیں گے، اس لیے کہ ڈاکو لوگ ہی کھلے عام دھڑلے کے ساتھ اپنا کام انجام دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جس میں دم نہیں ہوگا وہ اس درجہ سینہ زوری نہیں کرے گا۔

والحالة الثانية الخ فرماتے ہیں کہ اگر ڈاکوؤں نے مال لوٹا ہو اور قتل نہ کیا ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی ان کے دائیں ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دیئے جائیں اس کی دلیل آیت شریفہ کا یہ جزء ہے **أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف**۔ اور امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے قطع کے لیے مال خود کے مسلمان یا ذمی کے ہونے کی شرط اس لیے لگائی ہے تاکہ اس مال میں ابدی عصمت ثابت ہو سکے، کیوں کہ غیر مسلم کا مال معصوم نہیں ہوتا اور اس کو لینا اور لوٹنا موجبِ قطع بھی نہیں ہے جیسے حربی کی مثال کتاب میں موجود ہے۔

وشرط كمال النصاب الخ امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ لوٹا ہوا مال جب ڈاکوؤں میں تقسیم کیا جائے تو ہر ہر ڈاکو کو بقدرِ نصابِ سرقہ وہ مال ملے تب تو قطع ہوگا ورنہ نہیں، کیوں کہ اگر یہ شرط نہیں ہوگی تو معمولی مال لینے پر بھی اس کے عضو کو مباح القطع قرار دینا لازم آئے گا جو حد سرقہ کی نوعیت اور مشروعیت دونوں کے خلاف ہے۔ اسی طرح **من خلاف** سے مراد یہ ہے کہ دایاں

ہاتھ اور بایاں پیر کاٹا جائے، اس لیے کہ اگر ایک ہی طرف کے ہاتھ اور پیر دونوں کاٹ دیئے جائیں گے تو اس سے جنسِ منفعت ہی فوت ہوجائے گی اور مقطوع بالکل اپاہج ہوجائے گا جو ایک طرح کا اہلاک ہوگا حالانکہ اس حد سے اہلاک مقصود نہیں ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ ان لوگوں نے جان ماری ہو اور مال نہ لوٹا ہو تو امام بہ طور حد انھیں قتل کردے گا حدًّا کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ یہ سزا حق شرع بن جائے گی اور اگر اولیاء اسے معاف کرنا چاہیں تو نہیں کرسکتے۔ اس کی دلیل آیت کریمہ کا یہ جز ہے۔ ویسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا الخ ہے۔

وَالرَّابِعَةُ إِذَا قَتَلُوْا وَأَخَذُوا الْمَالَ فَالْإِمَامُ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ وَقَتَلَهُمْ أَوْ صَلَبَهُمْ، وَإِنْ شَاءَ قَتَلَهُمْ وَإِنْ شَاءَ صَلَبَهُمْ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقْتُلُ أَوْيُصَلِّبُ وَلَايَقْطَعُ، لِأَنَّهُ جِنَايَةٌ وَاحِدَةٌ فَلَاتُوْجِبُ حَدَّيْنِ، وَلِأَنَّ مَادُوْنَ النَّفْسِ يَدْخُلُ فِي النَّفْسِ فِيْ بَابِ الْحَدِّ كَحَدِّ السَّرِقَةِ وَالرَّجْمِ، وَلَهُمَا أَنَّ هٰذِهِ عَقُوْبَةٌ وَاحِدَةٌ تَغَلَّظَتْ لِتَغَلُّظِ سَبَبِهَا وَهُوَ تَفْوِيْتُ الْأَمْنِ عَلَى التَّنَاهِي بِالْقَتْلِ وَأَخْذِ الْمَالِ، وَلِهٰذَا كَانَ قَطْعُ الْيَدِ وَالرِّجْلِ مَعًا فِي الْكُبْرٰى حَدًّا وَاحِدًا وَإِنْ كَانَا فِي الصُّغْرٰى حَدَّيْنِ، وَالتَّدَاخُلُ فِي الْحُدُوْدِ لَافِيْ حَدٍّ وَاحِدٍ. ثُمَّ ذَكَرَ فِي الْكِتَابِ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الصَّلْبِ وَتَرْكِهٖ وَهُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ لَايَتْرُكُهُ لِأَنَّهُ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ وَالْمَقْصُوْدُ التَّشْهِيْرُ لِيَعْتَبِرَ بِهٖ غَيْرُهُ، وَنَحْنُ نَقُوْلُ أَصْلُ التَّشْهِيْرِ بِالْقَتْلِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي الصَّلْبِ فَيُخَيَّرُ فِيْهِ ثُمَّ قَالَ وَيُصْلَبُ حَيًّا وَيُبْعَجُ بَطْنُهُ بِرُمْحٍ إِلٰى أَنْ يَمُوْتَ وَمِثْلُهُ عَنِ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَعَنِ الطَّحَاوِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُقْتَلُ ثُمَّ يُصْلَبُ توقيا عَنِ الْمُثْلَةِ، وَجْهُ الْأَوَّلِ وَهُوَ الْأَصَحُّ أَنَّ الصَّلْبَ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ أَبْلَغُ فِي الرَّدْعِ وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ بِهٖ، قَالَ وَلَايُصْلَبُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُ تَتَغَيَّرُ بَعْدَهَا فَيَتَأَذَّى النَّاسُ بِهٖ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُتْرَكُ عَلٰى خَشَبَةٍ حَتّٰى يَتَقَطَّعَ وَيَسْقُطَ لِيَعْتَبِرَ بِهٖ غَيْرُهُ، قُلْنَا حَصَلَ الْاِعْتِبَارُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَالنِّهَايَةُ غَيْرُ مَطْلُوْبَةٍ.

ترجمہ: چوتھی صورت یہ ہے کہ ڈاکوؤں نے قتل بھی کیا اور مال بھی لیا تو امام کو اختیار ہے اگر چاہے تو ان کے دائیں ہاتھ اور بائیں پیر کاٹ دے اور قتل کردے یا سولی دیدے اور اگر چاہے تو صرف قتل کرے اور اگر چاہے تو صرف سولی دے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام یا تو انھیں قتل کرے یا سولی دے اور قطع نہ کرے، کیوں کہ یہ ایک ہی جنایت ہے لہٰذا دو حد واجب نہیں کرے گی۔ اور اس لیے کہ باب الحد میں مادون النفس نفس میں داخل ہوجاتا ہے جیسے حد سرقہ اور رجم میں تداخل ہوجاتا ہے۔

حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ (قطع وقتل) ایک ہی سزاء ہے جو سبب جنایت کے بھاری ہونے کی وجہ سے بھاری ہوگئی ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ ڈاکوؤں نے قتل کرکے اور مال لوٹ کر غیر متناہی طور پر امن کو فوت کردیا ہے اسی لیے ڈکیتی میں ایک

ساتھ ہاتھ اور پیر کاٹنے کو ایک ہی حد شمار کیا گیا ہے اگر چہ سرقہ میں یہ دو سزائیں ہیں اور تداخل کئی حدود میں ہوتا ہے نہ کہ ایک حد میں۔ پھر قدوری میں سولی دینے یا نہ دینے کے متعلق اختیار دینا مذکور ہے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ امام تصلیب کو نہ چھوڑے، کیوں کہ یہ منصوص علیہ ہے اور اس کا مقصد شہرت دینا ہے تا کہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو، ہم کہتے ہیں کہ اصل تشہیر تو قتل سے حاصل ہوگی اور سولی دینا تشہیر میں مبالغہ کے لیے ہوگا، لہٰذا امام کو اس میں اختیار دیا جائے گا۔ پھر امام قدوری نے یہ فرمایا ہے کہ ایسے ڈاکو کو زندہ سولی دی جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ چاک کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مرجائے اسی جیسا امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسے قتل کرنے کے بعد سولی دی جائے تا کہ مُثلہ کرنے سے بچا جا سکے، قولِ اول جو اصح ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس طریقے پر سولی دینے سے زجر میں زیادہ مبالغہ ہے اور یہی مقصود بھی ہے۔ فرماتے ہیں کہ تین دنوں سے زیادہ اسے سولی پر نہیں چھوڑا جائے گا کیوں کہ تین دن کے بعد اس میں تغیر ہو جائے گا اور لوگوں کو اس سے تکلیف ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسے سولی کی لکڑی پر چھوڑ دیا جائے حتی کہ وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے اور دوسرے لوگ اس سے عبرت حاصل کریں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہماری بیان کردہ صورت سے عبرت حاصل ہوگئی ہے اور بالکل آخری درجے کی عبرت مطلوب نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿قطع﴾ کاٹ دے۔ ﴿أرجل﴾ واحد رِجل؛ ٹانگیں، پاؤں۔ ﴿صلّبهم﴾ اُن کو سولی چڑھا دے۔ ﴿جناية﴾ جرم، بدکاری۔ ﴿سرقة﴾ چوری۔ ﴿رجم﴾ سنگ ساری۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿تغلّظت﴾ شدید ہوگئی ہے، سخت ہوگئی ہے۔ ﴿يبعج﴾ پھاڑ دیا جائے گا۔ ﴿بطن﴾ پیٹ۔ ﴿رمح﴾ نیزہ۔ ﴿ردع﴾ زجر کرنا، ڈانٹنا، روکنا۔ ﴿يتأذّى﴾ تکلیف اُٹھاتے ہیں۔ ﴿خشبة﴾ لکڑی، سولی۔ ﴿يتقطّع﴾ ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے۔

قطع طریق کی چوتھی قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ قطعِ طریق کی چوتھی قسم یہ ہے کہ ڈاکوؤں نے مال بھی لوٹا ہو اور کچھ لوگوں کو قتل بھی کیا ہو تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ان کی سزاء قطع من خلاف کے ساتھ ساتھ قتل کرنا یا سولی دینا ہے، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قطع نہیں ہے، بلکہ صرف قتل یا تصلیب ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں ڈاکوؤں کا فعل جنایتِ واحدہ ہے اور جنایتِ واحدہ سے ایک ہی حد واجب ہوتی ہے، اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع مادون النفس کی سزاء ہے اور قتل نفس کی سزاء ہے اور باب الحد میں مادون النفس نفس میں داخل ہو جاتا ہے جیسے اگر کسی شخص پر حد سرقہ لازم ہو اور پھر وہ مستحقِ رجم بھی ہو جائے تو رجم میں سرقہ کی حد داخل ہو جائے گی اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی قطع قتل یا تصلیب میں داخل ہو جائے گا اور علاحدہ قطع نہیں کیا جائے گا۔

حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ قطع ید کے ساتھ ساتھ قتل کرنا یا سولی دینا مجموعی طور پر ایک ہی سزاء ہے کیوں کہ جنایت اور جرم کے بھاری ہونے سے یہ سزاء بھی بھاری اور بڑی شمار ہوتی ہے اور اس کا جرم یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو قتل کر کے اور مال لوٹ کر کے بے انتہاء شر اور بدامنی پھیلا دی اسی لیے شریعت نے بھی اس کی سزاء کو عبرت کا تازیانہ بنا دیا اور قطع کے ساتھ قتل یا تصلیب کو

اس کی سزاء مقرر کردی اور اسے دو سزاء سمجھنا کج فہمی ہے، کیوں کہ ڈکیتی میں ہاتھ اور پیر من خلاف کاٹے جاتے ہیں اور یہ ایک ہی سزاء ہے جب کہ سرقہ میں یہ دو سزاء ہے اور تداخل حدود میں ہوتا ہے نہ کہ حد میں لہٰذا یہاں تداخل مان کر قطع کو سزاء سے قطع کرنا درست نہیں ہے۔

ثم ذکر في الخ فرماتے ہیں کہ قدوری میں امام کو سولی دینے یا قتل کرنے کا اختیار دیا گیا ہے یہی ظاہر الروایہ ہے لیکن امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ امام سولی دینا ترک نہ کرے، کیوں کہ أو یصلبوا کی وجہ سے یہ منصوص علیہ ہے اور اس سزاء کا مقصد یہ ہے کہ اسے خوب شہرت دی جائے تاکہ دوسرے لوگ اس سے عبرت حاصل کریں اور چوں کہ سولی دینے میں یہ مقصود اچھی طرح حاصل ہوجاتا ہے لہٰذا اسے ترک نہیں کیا جائے گا، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل تشہیر تو قتل سے حاصل ہوجاتی ہے البتہ سولی دینے سے تشہیر میں مبالغہ ہوتا ہے لہٰذا امام کو اختیار ہوگا کہ وہ اصل پر عمل کرے یا مبالغہ کرے۔

امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے سولی دینے کی ترکیب یہ بتلائی ہے کہ اسے زندہ سولی دی جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ چاک کردیا جائے یہاں تک کہ وہ گھٹ گھٹ کر مرجائے امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی فارمولہ ہے، البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سولی کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے ڈاکو کو قتل کیا جائے پھر اسے سولی دی جائے تاکہ مُثلہ کرنا لازم نہ آئے، کیوں کہ مُثلہ کرنا ممنوع ہے، صاحب ہدایہ کی نگاہ میں امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا فارمولہ زیادہ اچھا ہے اور اس کے اچھا ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے سے زجر کما حقہ حاصل ہوگا اور یہی سولی کا مقصود بھی ہے۔

ولا یصلب الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ سولی دینے کے بعد مجرم کو تین دن سے زیادہ سولی کے تختہ پر نہیں چھوڑا جائے گا، کیوں کہ تین دن کے بعد اس میں تغیر وتبدل ہوجائے گا اور اس کی بدبو سے لوگوں کو جینا حرام اور دشوار ہوجائے گا۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسے سولی کے تختہ پر چھوڑ دیا جائے اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہوکر گرے مرے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت حاصل ہو، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ تختۂ دار پر تین دنوں تک لٹکائے رہنے سے ویسے ہی لوگوں کے کان کھڑے ہوجائیں گے اور مجرموں کے حوصلے پست ہوجائیں گے اور عبرت کے لیے یہ کافی ہے لہٰذا مزید عبرت دلانے کی ضرورت نہیں ہے۔

قَالَ وَإِذَا قُتِلَ الْقَاطِعُ فَلَاضَمَانَ عَلَيْهِ فِيْ مَالٍ أَخَذَهُ اِعْتِبَارًا بِالسَّرِقَةِ الصُّغْرٰى وَقَدْ بَيَّنَّاهُ فَإِنْ بَاشَرَ الْقَتْلَ أَحَدُهُمْ أُجْرِيَ الْحَدُّ عَلَيْهِمْ بِأَجْمَعِهِمْ، لِأَنَّهُ جَزَاءُ الْمُحَارَبَةِ وَهِيَ تَتَحَقَّقُ بِأَنْ يَكُوْنَ الْبَعْضُ رِدْءً لِلْبَعْضِ حَتّٰى إِذَا زَلَّتْ أَقْدَامُهُمْ اِنْحَازُوْا إِلَيْهِمْ وَإِنَّمَا الشَّرْطُ الْقَتْلُ مِنْ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ وَقَدْ تَحَقَّقَ، قَالَ وَالْقَتْلُ وَإِنْ كَانَ بِعَصًا أَوْ بِحَجَرٍ أَوْ بِسَيْفٍ فَهُوَ سَوَاءٌ لِأَنَّهُ يَقْطَعُ قَطْعًا لِلطَّرِيْقِ بِقَطْعِ الْمَارَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَقْتُلِ الْقَاطِعُ وَلَمْ يَأْخُذْ مَالًا وَقَدْ جَرَحَ اقْتُصَّ مِنْهُ فِيْمَا فِيْهِ الْقِصَاصُ وَأُخِذَ الْأَرْشُ مِنْهُ مِمَّا فِيْهِ الْأَرْشُ وَذٰلِكَ إِلَى الْأَوْلِيَاءِ، لِأَنَّهُ لَاحَدَّ فِيْ هٰذِهِ الْجِنَايَةِ فَظَهَرَ حَقُّ الْعَبْدِ وَهُوَ مَاذَكَرْنَاهُ فَيَسْتَوْفِيْهِ الْوَلِيُّ، وَإِنْ أَخَذَ مَالًا ثُمَّ جَرَحَ قُطِعَتْ يَدُهُ

وَرِجْلُهُ وَبَطَلَ الْجِرَاحَاتُ، لِأَنَّهُ لَمَّا وَجَبَ الْحَدُّ حَقًّا لِلّٰهِ سَقَطَتْ عِصْمَةُ النَّفْسِ حَقًّا لِلْعَبْدِ كَمَا يَسْقُطُ عِصْمَةُ الْمَالِ، وَإِنْ أَخَذَ بَعْدَ مَاتَابَ وَقَدْ قُتِلَ عَمَدًا فَإِنْ شَاءَ الْأَوْلِيَاءُ قَتَلُوْهُ، وَإِنْ شَاؤُوْا عَفَوْا عَنْهُ، لِأَنَّ الْحَدَّ فِيْ هٰذِهِ الْجِنَايَةِ لَايُقَامُ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِلْإِسْتِثْنَاءِ الْمَذْكُوْرِ فِي النَّصِّ، وَلِأَنَّ التَّوْبَةَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى رَدِّ الْمَالِ وَلَاقَطْعَ فِيْ مِثْلِهِ فَظَهَرَ حَقُّ الْعَبْدِ فِي النَّفْسِ وَالْمَالِ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَ الْوَلِيُّ الْقِصَاصَ أَوْ يَعْفُوْ، وَيَجِبُ الضَّمَانُ إِذْ هَلَكَ فِيْ يَدِهِ أَوْ اِسْتَهْلَكَ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر ڈاکو کو قتل کر دیا گیا تو جو مال اس نے لوٹا تھا اس پر ضمان نہیں ہوگا یہ سرقۂ صغریٰ پر قیاس ہے اور ہم اسے بیان کر چکے ہیں، پھر اگر ڈاکوؤں میں سے ایک ہی نے فعل قتل انجام دیا ہو تو ان سب پر حد جاری ہوگی، اس لیے کہ یہ ڈکیتی کی سزاء ہے اور ڈکیتی اسی طرح متحقق ہوتی ہے کہ بعض بعض کا معاون اور مدافع ہوتا ہے حتی کہ اگر انھیں شکست ہونے لگتی ہے تو وہ سب مدافعت کرنے والوں کے پاس جمع ہو جاتے ہیں اور یہاں شرط یہی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی طرف سے قتل پایا جائے اور وہ پایا گیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر لاٹھی یا پتھر یا تلوار سے قتل ہوا ہو سب کا حکم برابر ہے، کیوں کہ مسافروں کا راستہ روکنے سے بھی ڈکیتی واقع ہو جاتی ہے۔ اور اگر ڈاکو نے نہ تو قتل کیا اور نہ ہی مال لوٹا بلکہ اس نے کسی کو زخمی کیا تو جن زخموں کا بدلہ لیا جاتا ہے ان کا بدلہ لیا جائے گا اور جن میں تاوان لیا جاتا ہے ان میں تاوان لیا جائے گا اور یہ کام اولیاء کے سپرد ہے، کیوں کہ اس جنایت میں حد تو ہے نہیں لہٰذا یہ بندے کا حق ہوگا یعنی قصاص یا تاوان لینا، اس لیے ولی اسے وصول کرے گا، اور اگر ڈاکو مال لوٹنے کے بعد کسی کو زخمی کیا تو اس کا ہاتھ پیر کاٹا جائے گا اور زخموں کا عوض باطل ہو جائے گا، کیوں کہ جب حد اللہ کا حق بن کر واجب ہوگئی تو حقِ عبد یعنی نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسا کہ مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔

اور اگر عمداً قتل کرنے کے بعد ڈاکو نے توبہ کر لیا پھر وہ پکڑا گیا تو اگر اولیائے مقتول چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور اگر چاہیں تو معاف کر دیں، کیوں کہ اس جنایت میں توبہ کے بعد حد نہیں جاری ہوتی اس استثناء کی وجہ سے جو نص میں مذکور ہے، اور اس لیے کہ توبہ مال واپس کرنے پر موقوف ہوتا ہے اور مال واپس کرنے کے بعد قطع نہیں ہوتا، لہٰذا نفس اور مال دونوں میں بندے کا حق ظاہر ہوا اس لیے یا تو ولی قصاص لے یا معاف کر دے۔ اور اگر ڈاکو کے قبضے میں مال ہلاک ہو جائے یا وہ از خود ہلاک کر دے تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

اللغات:

﴿محاربة﴾ ڈکیتی۔ ﴿قطع﴾ کاٹنا۔ ﴿هلك﴾ اس نے ہلاک کیا۔

لوٹے ہوئے مال کے احکام:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مال لوٹنے اور قتل کرنے کے بعد ڈاکو کو بھی قتل کر دیا گیا تو جو مال اس نے لوٹا تھا اس مال کا اس پر ضمان اور تاوان نہیں ہوگا، اس لیے کہ اجرائے حد کے بعد مال کا احترام ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے سرقہ میں قطع ید کے بعد سارق مال مسروق کا

ضامن نہیں ہوتا اسی طرح ڈکیتی میں بھی وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

فإن باشر الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چند لوگوں نے مل کر ڈکیتی کی، لیکن ان میں سے ایک ہی ڈاکو نے لوگوں کو قتل کیا تو بھی تمام ڈاکوؤں کو حداً قتل کیا جائے گا، کیوں کہ یہ قتل ڈکیتی کی سزاء ہے اور ڈکیتی میں یہی ہوتا ہے کہ ایک ڈاکو لوٹتا مارتا ہے اور بقیہ ڈاکو اس کی اعانت کرتے ہیں یا تو مدافعت کرتے ہیں اور چوں کہ وجوبِ حد کی شرط یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی طرف سے قتل پایا جائے اور صورت مفروضہ میں قتل ایک کی طرف سے موجود ہے لہٰذا یہ ہر ایک کی طرف سے قتل شمار ہوگا اور سب کی گردن نپے گی۔ فرماتے ہیں کہ قتل بندوق اور تلوار سے ہو یا لاٹھی، ڈنڈے اور پتھر سے ہو سب کا حکم ایک ہے یعنی قتل متحقق ہونے کی صورت میں کسی بھی ڈاکو کی خیر نہیں ہے اور ایک ایک کو چن چن کر مارا جائے گا، اس لیے کہ مسافروں اور راہ گیروں کا راستہ روکنے سے بھی ڈکیتی ثابت ہو جاتی ہے لہٰذا جس چیز سے بھی قتل ہوگا وہ موجبِ حد ہوگا۔

وإن لم یقتل الخ مسئلہ یہ ہے کہ ڈاکو نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی مال لوٹا، لیکن کسی کو زخمی کر دیا تو اس کی سزاء یہی ہے کہ جن زخموں کا بدلہ لیا جاتا ہے ان میں تو اس سے بدلہ لیا جائے گا اور جن زخموں کا تاوان لیا جاتا ہے ان کا تاوان لیا جائے گا چنانچہ اگر ڈاکو نے کسی کا کان کاٹا ہو تو بدلے میں اس کا بھی کان کاٹا جائے گا اور اگر اس نے کسی کا پیر زخمی کیا ہو تو اس سے زخمی کا ضمان لیا جائے گا، کیوں کہ زخمی کرنے کی شریعت میں کوئی حد نہیں ہے، بلکہ اس کے متعلق والجروح قصاص کا حکم وارد ہے اور چوں کہ یہ حق العبد ہے لہٰذا ولی اسے وصول کرے گا۔

وإن أخذ مالا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ڈاکو نے پہلے مال لوٹا پھر زخمی کیا تو اب اس کی سزاء یہ ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پیر کاٹا جائے گا اور زخموں کا بدلہ نہیں لیا جائے گا، کیوں کہ حد اور ضمان دونوں چیزیں ایک مجرم میں جمع نہیں ہو سکتیں اور پھر جب حد اللہ کا حق بن کر ثابت ہے تو اس حق کے سامنے بندے کا حق یعنی نفس کی عصمت اور اس کا احترام ساقط ہو جائے گا جیسے حق اللہ کے سامنے مال کا احترام ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی کوئی اہمیت اور وقعت نہیں ہوتی۔

وإن أخذ الخ مسئلہ یہ ہے کہ ایک ڈاکو نے عمداً کسی کو قتل کر کے توبہ کر لیا اس کے بعد وہ پکڑا گیا تو اولیائے مقتول کو یہ حق ہے اگر چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور اگر چاہیں تو معاف کر دیں، کیوں کہ ڈکیتی کے جرم میں توبہ کے بعد حد قائم نہیں کی جاتی، اس لیے کہ قرآن کریم نے إلاّ الذین تابوا من بعد أن تقدروا کے اعلان سے صاف لفظوں میں توبہ کرنے والوں کا استثناء کر کے انھیں سزاء سے بری کر دیا ہے اور اس لیے بھی کہ سچی توبہ اسی وقت متحقق ہوگی جب ڈاکو لوٹا ہوا مال واپس کر دے اور مال واپس کرنے کے بعد اس پر حد نہیں لگائی جا سکتی لہٰذا اس حوالے سے بھی اس صورت میں حد ساقط ہو جائے گی اور اس جرم سے بندے کا حق متعلق ہوگا اور اولیائے مقتول کو قصاص لینے یا معاف کرنے کے مابین اختیار حاصل ہوگا۔ اور اگر ڈاکو کے پاس سے لوٹا ہوا مال ہلاک ہو جائے یا ڈاکو از خود اسے ہلاک کر دے بہ ہر دو صورت اس پر اس مال کا ضمان واجب ہوگا۔

وَإِنْ كَانَ مِنَ الْقُطَّاعِ صَبِيٌّ أَوْ مَجْنُوْنٌ أَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنَ الْمَقْطُوْعِ عَلَيْهِ سَقَطَ الْحَدُّ عَنِ الْبَاقِيْنَ فَالْمَذْكُوْرُ فِي الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ

بَاشَرَ الْعُقَلَاءُ يُحَدُّ الْبَاقُوْنَ، وَعَلٰى هٰذَا السَّرِقَةُ الصُّغْرٰى، لَهٗ أَنَّ الْمُبَاشِرَ أَصْلٌ وَالرِّدْءُ تَابِعٌ، وَلَاخَلَلَ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْعَاقِلِ، وَلَا اعْتِبَارَ بِالْخَلَلِ فِي التَّبَعِ، وَفِيْ عَكْسِهٖ يَنْعَكِسُ الْمَعْنٰى وَالْحُكْمُ، وَلَهُمَا أَنَّهٗ جِنَايَةٌ وَاحِدَةٌ قَامَتْ بِالْكُلِّ فَإِذَا لَمْ يَقَعْ فِعْلُ بَعْضِهِمْ مُوْجِبًا كَانَ فِعْلُ الْبَاقِيْنَ بَعْضَ الْعِلَّةِ، وَبِهٖ لَايَثْبُتُ الْحُكْمُ فَصَارَ كَالْخَاطِيْ مَعَ الْعَامِدِ، وَأَمَّا ذُو الرَّحِمِ الْمَحْرَمِ فَقَدْ قِيْلَ تَأْوِيْلُهٗ إِذَا كَانَ الْمَالُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَقْطُوْعِ عَلَيْهِمْ، وَالْأَصَحُّ أَنَّهٗ مُطْلَقٌ، لِأَنَّ الْجِنَايَةَ وَاحِدَةٌ عَلٰى مَاذَكَرْنَاهُ، فَالْاِمْتِنَاعُ فِيْ حَقِّ الْبَعْضِ يُوْجِبُ الْاِمْتِنَاعَ فِيْ حَقِّ الْبَاقِيْنَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ فِيْهِمْ مُسْتَأْمِنٌ، لِأَنَّ الْاِمْتِنَاعَ فِيْ حَقِّهٖ لِخَلَلٍ فِي الْعِصْمَةِ وَهُوَ يَخُصُّهٗ، أَمَّا هٰهُنَا الْاِمْتِنَاعُ لِخَلَلٍ فِي الْحِرْزِ، وَالْقَافِلَةُ حِرْزٌ وَاحِدٌ.

ترجمہ: اگر ڈاکوؤں میں کوئی بچہ ہو یا مجنون ہو یا مقطوع علیہ کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی لوگوں سے حد ساقط ہو جائے گی، بچے اور مجنون کے متعلق جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر عاقلوں نے ڈکیتی کی ہو تو باقی لوگوں کو سزاء دی جائے گی چوری کا بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مباشر اصل ہوتا ہے اور مدافع تابع اور عاقل کی مباشرت میں کوئی خلل نہیں ہوتا جب کہ تابع کے خلل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور اس کے برعکس میں حکم اور معنی بدل جائیں گے۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک جنایت ہے جو سب کی طرف سے متحقق ہوئی ہے، لیکن جب ان میں سے کچھ لوگوں کا فعل موجب حد نہیں ہوا تو باقی لوگوں کا فعل ناقص علت رہ گیا اور علتِ ناقصہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے عامد کے ساتھ خاطی کی شرکت۔ رہا ذو رحم محرم تو کہا اس کی تاویل یہ ہے کہ جب مال مقطوع علیہم کے مابین مشترک ہو لیکن اصح یہ ہے کہ یہ حکم مطلق ہے، کیوں کہ جنایت ایک ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا ایک کے حق میں حد کا امتناع باقی ڈاکوؤں کے حق میں اس کے امتناع کو مستلزم ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب ان میں کوئی حربی مستامن ہو، اس لیے کہ اس مستامن کے حق میں حد کا امتناع اس کی عصمت میں خلل کی وجہ سے ہوگا اور یہ مستامن کے ساتھ مخصوص ہے، رہا یہاں کا امتناع تو وہ حفاظت میں خلل کی وجہ سے ہے اور پورا قافلہ حرز واحد ہے۔

اللغات:

﴿قطّاع﴾ ڈاکوؤں کا ٹولہ۔ ﴿صبی﴾ بچہ۔ ﴿سقط﴾ ساقط ہو جائے گی۔ ﴿سرقة﴾ چوری۔ ﴿جناية﴾ جرم۔ ﴿خاطی﴾ غلطی سے کرنے والا، بھولے سے کرنے والا۔ ﴿عامد﴾ جان بوجھ کر کرنے والا۔ ﴿مستأمن﴾ امان لے کر دارالاسلام میں آنے والا حربی۔ ﴿حرز﴾ حفاظت، بچاؤ۔

ڈاکوؤں سے حد ساقط ہونے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ڈاکوؤں کی جماعت میں کوئی بچہ ہو یا پاگل اور دیوانہ ہو یا جن پر ڈکیتی کی گئی ہے ان کا کوئی ذو رحم محرم ہو

تو ان تمام صورتوں میں جس طرح اس بچے یا مجنون یا پاگل سے حد ساقط ہوگی اسی طرح تمام ڈاکوؤں سے بھی حد ساقط ہو جائے گا اور ایک کے حق میں حد کا سقوط دیگر ڈاکوؤں کے حق میں اس کے سقوط کو مستلزم ہوگا یہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ اس کے برخلاف امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مروی ہے کہ اگر عاقل اور بالغ لوگوں نے ڈکیتی کی ہو تو ان کے یہاں صرف بچے یا مجنون یا ذو رحم محرم سے ہی حد ساقط ہوگی اور بالغین باقین سے حد ساقط نہیں ہوگی، یہی حکم چوری کا بھی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ڈکیتی کرنے والا اصل ہے اور مدافع یا معاون اس کے تابع ہیں اور جب عاقل بالغ نے ڈکیتی کی تو ظاہر ہے کہ اس کے فعل میں کوئی خلل اور شبہہ نہیں ہے اس لیے ان کا فعل موجب حد ہے رہے نابالغ یا مجنون وغیرہ تو چوں کہ انھوں نے فعل انجام نہیں دیا ہے، بلکہ وہ تابع ہیں اور تابع میں خلل ہونے سے اصل کے حکم اور ان پر ثابت شدہ حد پر کوئی آنچ نہیں آتی، اسی لیے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اصل اور بالغین پر حد ہوگی اگر چہ تابع (مجنون وصبی) پر حد نہیں ہوگی۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ڈکیتی ایک جنایت ہے اور مباشر و معاون دونوں سے مل کر متحقق ہوئی ہے لہٰذا فعل میں بالغین کے ساتھ صبی اور مجنون وغیرہ بھی شریک ہیں، لیکن چوں کہ صبی اور مجنون وغیرہ کا فعل شریعت میں موجب حد نہیں ہے اس لیے ان کے الگ ہونے سے ماقبی لوگوں کے فعل کے موجب حد اور علتِ حد ہونے میں نقص ہوگیا۔ اور حد مکمل فعل اور کامل علت سے ثابت ہوتی ہے ناقص علت سے ثابت نہیں ہوتی، اسی لیے ہم نے صورتِ مسئلہ میں ہر ایک سے حد کو ساقط قرار دے دیا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے عمداً کسی کو تیر مارا اور اسی وقت کسی نے خطأً اسی کو تیر مارا اور وہ دونوں تیروں سے مر گیا تو جس طرح خاطی پر قصاص نہیں ہوگا اسی طرح عامد پر بھی قصاص نہیں ہوگا، کیوں کہ مرمی الیہ دونوں کے تیر سے مرا ہے اور ایک کے قصاص سے بری ہونے کی وجہ سے دوسرے کا فعل کمزور ہوگیا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب ایک ڈاکو سے حد ساقط ہوگئی تو ماقبی سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔

وأمّا ذو الرحم الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ڈاکوؤں نے ایک قافلہ لوٹا اور ڈاکوؤں کے گروہ میں قافلہ والوں کو کوئی ذو رحم محرم بھی ہو تو حقِ قرابت کی وجہ سے اس ذو رحم محرم سے حد ساقط ہو جائے گی اور یہ سقوط ماقبی ڈاکوؤں کے حق میں بھی سقوطِ حد کو مستلزم ہوگا۔ امام ابو بکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ ذو رحم محرم کی وجہ سے حد اسی صورت میں ساقط ہوگی جب قافلہ والوں کے اموال باہم مشترک ہوں، کیوں کہ اس صورت میں ذو رحم محرم ڈاکو کے رشتے داروں کے اموال بھی مال واحد کے درجے میں ہوں گے اور ماخوذ ایک ہونے کی وجہ سے حد ساقط ہوگی، لیکن صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ قافلہ والوں کے اموال مشترک ہوں یا نہ ہو بہ ہر صورت ذو رحم محرم کی وجہ سے سب سے حد ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ سب کی جنایت ایک ہے اور ایک کے حق میں حد کا سقوط دیگر کے حق میں سقوطِ حد کو مستلزم ہے۔

اس کے برخلاف اگر قافلہ والوں میں یعنی مقطوع علیہم میں کوئی حربی ہو جو امان لے کر دار الاسلام آیا ہو تو اس کا مال لوٹنے پر ڈاکوؤں سے حد ساقط ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس کا مال لوٹنے کے باوجود حد کا سقوط اس وجہ سے ہے کہ اس کا مال محترم اور محفوظ نہیں ہے اور یہ چیز اسی حربیٔ مستامن کے ساتھ خاص ہے، دیگر اہل قافلہ میں نہیں ہے لہٰذا اس کا مال لوٹنے سے حد کا سقوط دیگر قافلہ والوں کے اموال لوٹنے پر سقوطِ حد کو مستلزم نہیں ہوگا، بلکہ دیگر لوگوں کا مال لوٹنے کی وجہ سے ڈاکوؤں پر حد جاری ہوگی۔

اور رہا صورت مسئلہ میں حد کا امتناع یعنی اس قافلہ کا مال لوٹنے پر حد کا سقوط جس میں سے کسی کا ذورحم محرم کوئی ڈاکو ہو۔ اس وجہ سے کہ یہ سقوط حفاظت میں خلل کی وجہ سے ہے اور یہ خلل صرف ذورحم محرم ڈاکو کو رشتے دار کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ تمام اہل قافلہ کو عام ہے لہٰذا جب ایک کی وجہ سے ایک پر حد نہیں ہوگی تو اسی ایک (ذورحم محرم) کی وجہ سے کسی پر بھی حد نہیں ہوگی۔

وَإِذَا سَقَطَ الْحَدُّ صَارَ الْقَتْلُ إِلَى الْأَوْلِيَاءِ لِظُهُوْرِ حَقِّ الْعَبْدِ عَلٰى مَا ذَكَرْنَاهُ فَإِنْ شَاءَ وَاقْتَلُوْا وَإِنْ شَاءَ وَاعْفُوْا، وَإِذَا قَطَعَ بَعْضُ الْقَافِلَةِ الطَّرِيْقَ عَلَى الْبَعْضِ لَمْ يَجِبِ الْحَدُّ، لِأَنَّ الْحِرْزَ وَاحِدٌ فَصَارَتِ الْقَافِلَةُ كَدَارٍ وَاحِدَةٍ، وَمَنْ قَطَعَ الطَّرِيْقَ لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فِي الْمِصْرِ أَوْ بَيْنَ الْكُوْفَةِ وَالْحِيْرَةِ فَلَيْسَ بِقَاطِعِ الطَّرِيْقِ اِسْتِحْسَانًا، وَفِي الْقِيَاسِ يَكُوْنُ قَاطِعَ الطَّرِيْقِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ لِوُجُوْدِهٖ حَقِيْقَةً، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ أَنَّهٗ يَجِبُ الْحَدُّ إِذَا كَانَ خَارِجَ الْمِصْرِ وَإِنْ كَانَ بِقُرْبِهٖ، لِأَنَّهٗ لَايَلْحَقُهُ الْغَوْثُ، وَعَنْهُ إِنْ قَاتَلُوْا نَهَارًا أَوْ لَيْلًا بِهٖ أَوْ بِالْخَشَبِ فَهُمْ قُطَّاعُ الطَّرِيْقِ يَقْطَعُ الْمَارَّةَ وَلَايَتَحَقَّقُ ذٰلِكَ فِي الْمِصْرِ بِقُرْبٍ مِنْهُ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ لُحُوْقُ الْغَوْثِ إِلَّا أَنَّهُمْ يُؤْخَذُوْنَ بِرَدِّ الْمَالِ إِيْصَالاً لِلْحَقِّ إِلَى الْمُسْتَحَقِّ، وَيُؤَدَّبُوْنَ وَيُحْبَسُوْنَ لِارْتِكَابِهِمُ الْجِنَايَةَ، وَلَوْ قَتَلُوْا فَالْأَمْرُ فِيْهِ إِلَى الْأَوْلِيَاءِ لِمَا بَيَّنَّا، وَمَنْ خَنَقَ رَجُلًا حَتّٰى قَتَلَهٗ فَالدِّيَةُ عَلٰى عَاقِلَتِهٖ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَهِيَ مَسْئَلَةُ الْقَتْلِ بِالْمُثَقَّلِ، وَسَنُبَيِّنُ فِيْ بَابِ الدِّيَّاتِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَإِنْ خَنَقَ فِي الْمِصْرِ غَيْرَ مَرَّةٍ قُتِلَ بِهٖ لِأَنَّهٗ صَارَ سَاعِيًا فِي الْأَرْضِ بِالْفَسَادِ فَيُدْفَعُ شَرُّهٗ بِالْقَتْلِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور جب حد ساقط ہوگئی تو اولیاء کو قتل کرنے کا حق ہوگا اس لیے کہ حق العبد ظاہر ہو چکا ہے اس تفصیل کے مطابق جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اب اگر اولیاء چاہیں تو قتل کر دیں اور اگر چاہیں تو معاف کر دیں۔ اور جب بعض قافلہ والوں نے بعض پر ڈکیتی کر دی تو مباشرین پر حد نہیں واجب ہوگی، کیوں کہ حرز ایک ہے لہٰذا قافلہ دار واحدہ کی طرح ہو گیا۔ جس شخص نے شہر میں رات یا دن میں ڈکیتی کی یا کوفہ اور مقام حیرہ کے مابین ڈکیتی کی تو استحسانا اسے ڈاکو نہیں کہا جائے گا جب کہ قیاساً وہ ڈاکو شمار ہوگا یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے، کیوں کہ حقیقتاً ڈکیتی پائی گئی ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر شہر سے باہر ڈکیتی ہوئی ہو تو حد واجب ہوگی ہر چند کہ شہر سے قریب ہو، کیوں کہ وہاں مقطوع علیہ کو کوئی فریاد رس نہیں ملے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر ڈاکوؤں نے دن میں ہتھیار سے قتال کیا یا رات میں ہتھیار یا لاٹھی سے قتال کیا تو وہ ڈاکو شمار ہوں گے، کیوں کہ ہتھیار دیر نہیں کرتا اور فریادی رات میں دیر سے پہنچتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ڈکیتی مسافروں کو لوٹنے سے متحقق ہو جاتی ہے اور یہ چیز شہر میں اور شہر سے قریب میں متحقق نہیں ہوتی، کیوں کہ (ان مقامات پر) فریاد اس کا ملنا ظاہر ہے، لیکن ڈاکوؤں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائے گا تا کہ حق اس کے مستحق تک پہنچایا جا سکے اور ان کے خلاف تادیبی کارروائی کی جائے گی اور انھیں جیل میں ڈالا جائے گا اس لیے کہ انہوں

نے جرم کیا ہے۔ اور اگر ان ڈاکوؤں نے قتل کیا ہو تو اس کا معاملہ اولیاء کے سپرد ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کا گلا گھونٹ کر اسے مار ڈالا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور یہ وزن دار چیز سے قتل کرنے کا مسئلہ ہے اور باب الدیات میں ان شاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔ اور اگر کسی نے شہر میں کئی مرتبہ لوگوں کا گلا گھونٹا تو اسے قتل کر دیا جائے گا، کیوں کہ وہ زمین میں فساد پھیلانے والا ہو چکا ہے لہٰذا اسے قتل کر کے اس کا شر دور کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

اللغات:

﴿قطع الطریق﴾ ڈاکہ ڈالا۔ ﴿حرز﴾ حفاظت، بچاؤ۔ ﴿دار﴾ گھر۔ ﴿غوث﴾ پناہ دینے والا، فریاد رسی کرنے والا۔ ﴿یؤخذون﴾ گرفت کی جائے گی، مواخذہ کیا جائے گا۔ ﴿خشب﴾ لکڑیاں، ڈنڈے۔ ﴿مارّۃ﴾ واحد مارّ؛ گزرنے والے۔ ﴿لحوق﴾ ملنا، پہنچنا۔ ﴿یؤدّلون﴾ تادیب کی جائے گی، ادب سکھایا جائے گا۔ ﴿جنایۃ﴾ جرم، بدکاری۔ ﴿خنق﴾ گردن دبا دی، گلا گھونٹ دیا۔ ﴿مثقل﴾ بوجھ دار۔ ﴿ساعی﴾ کوشش کرنے والا۔

سقوط حد کی صورت میں قصاص کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ڈاکوؤں کی جماعت میں صبی یا مجنون یا من قطع علیہم کے کسی ذو رحم محرم ہونے کی بنا پر ان سب سے حد ساقط ہے تو اب اولیائے مقتولین کو ان سے قصاص لینے کا حق ہوگا، کیوں کہ سقوطِ حد کی وجہ سے جب اس معاملے میں حقِ خداوندی ساقط ہو گیا تو اس میں حق العبد ظاہر ہوگا اور حق العبد کی وصولیابی کا حق اولیائے مقتولین کو ہے چنانچہ وہ چاہیں تو ان ڈاکوؤں کو قتل کر دیں اور اگر چاہیں تو معاف کر دیں۔

وإذا قطع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قافلہ میں سے چند لوگوں نے دوسرے بعض لوگوں پر حملہ کر دیا اور ان کا مال لوٹ لیا تو مجرموں پر حد نہیں ہوگی، اس لیے کہ قاطع اور مقطوع علیہم سب مل کر ایک حرز تھے اور پورا قافلہ دار واحدہ کی طرح تھا تو گویا چور بھی اپنے اور چوری کا مال بھی اپنا اور اپنا مال چرانے پر قطع نہیں ہوتا، اس لیے اس مسئلے میں بھی حد جاری نہیں ہوگی۔

ومن قطع الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے شہر میں ڈکیتی کی خواہ دن میں کی یا رات میں کی یا کوفہ اور مقام حیرہ کے درمیانی حصے پر ڈکیتی کی (اور حیرہ کوفہ میں ایک میل کا فاصلہ ہے) تو استحساناً وہ ڈاکو نہیں شمار ہوگا جب کہ قیاس میں وہ ڈاکو کہلائے گا اور اس پر حد جاری ہوگی، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی طرف سے حقیقتاً ڈکیتی پائی گئی ہے لہٰذا ڈنکے کی چوٹ پر وہ ڈاکو کہلائے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلے میں ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس نے شہر سے باہر ڈکیتی کی ہے تو اس پر حد واجب ہوگی اگرچہ شہر سے قریب ہی کہیں اس نے یہ واردات انجام دی ہو، کیوں کہ شہر سے باہر مظلوم کو کوئی فریادی نہیں ملتا اور ڈکیتی کا اچھا موقع ہم دست ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر ڈاکوؤں نے دن میں ہتھیار سے قتال کیا یا رات کو ہتھیار اور لاٹھی سے قتال کیا تو وہ ڈاکو ہوں گے اور ان کا فعل ڈکیتی شمار ہوگا اور موجب حد ہوگا، کیوں کہ ہتھیار ایک طرف سے قتل وخون کرتا رہتا ہے اور ہتھیار کے سامنے کسی کا بس نہیں چلتا، پھر رات کو مددگار اور معاون بھی دیر سے پہنچتے ہیں اور ڈکیتی اپنے پورے شباب پر رہتی ہے لہٰذا اس

صورت میں کما حقہ ڈکیتی متحقق ہوگی اور ڈاکو لوگ مستحق حد ہوں گے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بھائی ڈکیتی تو عموماً مسافروں کو لوٹنے سے ہوتی ہے اور شہر میں یا شہر سے قریب کسی جگہ میں مسافروں کو لوٹنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ عموماً ایسی جگہوں پر چہل پہل رہتی ہے اور فریاد رس اور معاون مل جاتے ہیں، لہٰذا شہر اور قرب شہر میں مال لوٹنے والوں کا فعل ڈکیتی نہیں شمار ہوگا اور لوٹنے والوں پر حد نہیں جاری ہوگی لیکن انھیں گرفتار کرلیا جائے گا تا کہ جن لوگوں کا مال لوٹا گیا ہے انھیں ان کا حق یعنی مال واپس دلایا جائے اور ان بدبختوں کے خلاف تادیبی کاروائی بھی کی جائے گی اور انھیں جیل کی ہوا بھی کھلائی جائے گی تا کہ آئندہ یہ اس طرح کی حرکت نہ کریں اور ہمیشہ ہمیش کے لیے لوٹ گھسوٹ سے باز آجائیں۔

ولو قتلوا الخ فرماتے ہیں کہ اگر ان لوگوں نے کسی کو قتل بھی کر دیا ہو تو قصاص کا معاملہ اولیاء کے حوالے ہوگا، کیوں کہ سقوطِ حد کی وجہ سے اس میں حق العبد ظاہر ہوگیا ہے اور حق العبد کی وصولیابی کا حق اولیائے عبد یعنی مقتول کے اولیاء کو ہوتا ہے **لما بینا** سے صاحب ہدایہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی مفتی بہ ہے۔ (بنایہ: ۶/ ۴۸۸)

ومن خنق رجلا الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کا گلا گھونٹ کر اسے مار ڈالا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں خانق اور قاتل کے عاقلہ پر مقتول کی دیت واجب ہوگی یہ درحقیقت بھاری بھرکم اور وزن دار چیز سے قتل کرنے کا مسئلہ ہے جس کی پوری تفصیل کتاب الدیات میں موجود ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت الامام کے یہاں یہ قتل قتلِ خطأ ہے اسی لیے اس کی دیت عاقلہ ادا کرتے ہیں **لأن العواقل لاتعقل العمد۔** اور اگر کسی نے شہر میں کئی مرتبہ لوگوں کو گلا گھونٹ دیا ہو تو اس وحشی کو پکڑ کر قتل کر دیا جائے، کیوں کہ یہ حرام خور اور بدمعاش زمین میں فساد پھیلانے والا ہے لہٰذا اس کا خاتمہ از حد ضروری ہے تا کہ لوگوں کو اس کے شر سے محفوظ رکھا جاسکے۔ فقط واللہ أعلم وعلمہ أتم

كتبه بيمينه عبد الحليم بن محمد حنيف القاسمي البستوي

الحمد للہ! آج بروز جمعہ صبح ساڑھے سات بجے مورخہ ۱۱/ جمادی الثانیہ ۱۴۳۰ھ مطابق ۵/ جون ۲۰۰۹ء کو احسن الہدایہ کی یہ جلد اختتام پذیر ہوئی، اللہ پاک سے دعاء ہے کہ اسے شارح، اس کے والدین، اس کے اساتذہ اور اس کی اہلیہ سب کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائیں اور مزید کاموں کی توفیق ارزانی فرمائیں۔

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم

وصلى الله على خير خلقه محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

بحمدہ تعالیٰ! آج بروز پیر بعد نماز مغرب مؤرخہ ۲۲ مئی ۲۰۱۰ء بمطابق ۹ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ احسن الہدایہ کی جلد نمبر ۶ اعراب، حل لغات، تخریج اور عنوانات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے تکمیل ہوئی۔ اللہ تعالیٰ اس کاوش اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے۔ آمین

محمد صہیب اشفاق